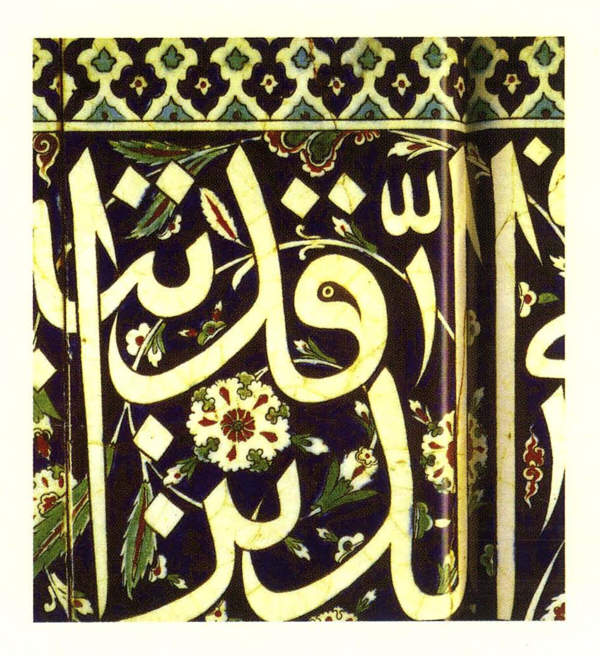
كولن تيرنر

التّشيُّع والتّحوُّل في العصر الصّفوي



ترجمة: حسين علي عبد الساتر

منشورات الجمل

كولن تيرنر: التّشيُع والتّحوُل في العصر الصفوي

كولن تيرنر

التّشيُّع والتّحوُّل في العصر الصّفوي

ترجمة: حسين علي عبد الساتر

تقديم: الشيخ حيدر حب اللّه

منشورات الجمل

وُلد كولن تيرنر في برمنغهام عام ١٩٥٥. حصل على شهادة البكالوريوس في اللغتين العربية والفارسية من جامعة دورهام في إنكلترا، ثم حاز شهادةَ الدكتوراه وكانت أطروحته في الحركات الاجتماعية والسياسية في إيران الصفوية. مارس التدريس في جامعتَي دورهام ومانشستر. اعتنق الإسلام عام ١٩٧٥، وتتركّز أبحاثه على الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتشيُّع والتاريخ الصفوي واللّغة والادب الفارسي. من مؤلَّفاته: **القرآن: نظرةٌ جديدة** (منشورات كورزن، ١٩٩٨)؛ **«رسالة النور: ثورة إيمانية» في بديع الزمان سعيد نورسي** (منشورات سزلر، ١٩٩٩)؛ **القاموس الموضوعي للفارسية الحديثة** (منشورات كورزن، ١٩٩٩)؛ **ليلى والمجنون** (منشورات بلايك، ١٩٩٧)؛ **تاريخٌ مُجمَلٌ للعالم الإسلامي** (منشوات ساتون، ١٩٩٩).

حصل **حسين علي عبد الساتر** على بكالوريوس في هندسة الكمبيوتر والاتصالات مع تخصص فرعي في اللغة والأدب العربي من الجامعة الأمريكية في بيروت، ثم على إجازة في الأدب العربي من الجامعة نفسها عام ٢٠٠٥ وبعدها على الماجستير في اللغة العربية ولغات الشرق الأدنى إلى جانب دراسة الفلسفة في الجامعة اللبنانية.

كولن تيرنر: التشيُّع والتحوُّل في العصر الصفوي، ترجمة: حسين علي عبد الساتر

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

Colin Turner: Islam without Allah? The Rise of Religious

Externalism in Safavid Iran

Curzon Press, Richmond, Surrey

Postfach 210149. 50527 Köln. Germany

Tel: 0221 736982. Fax: 0221 7326763

E-Mail: KAlmaaly@aol.com

مقدمة

بقلم الشيخ حيدر حب الله

ثمة في تاريخ الفكر ما يجعل الأمر البسيط غايةً في التعقيد والغموض، فيذهب بالفكرة ناحيةً لم يكن مؤسّسوها قد ذهبوا إليها أو ظنّوا أن تنجرّ إليها، وتاريخ الفكر الديني حافلٌ بهذا الانزياح المفاهيمي للمقولات، مفاهيم بسيطة وواضحة تغدو بمرور الأيام وضخّ السجالات أكبر مما نتصوّر جميعاً.

ولعلّ هذا ما حصل في الفكر الشيعي بالتحديد، حينما حاول فرقاء عديدون إيجاد قفزات نوعية في بُنية المفاهيم الشيعية نفسها، مما عدّه بعضهم اغتيالاً للعقل الشيعي، والشيء الملفت الذي حصل معاصرة هذه القفزات لصيرورة سياسية نوعية شهدها المجتمع الشيعي، على سبيل المثال الدولة البويهية والدولة الصفوية و..

وما يثير في هذه التحوّلات النوعية في الفكر الديني السياقُ الذي يحدثها، والذي يكمن ـ عادةً ـ في نظام القولبة الذي يتبلور الفكر الديني على أساسه، فالدين أشبه شيء بالماء الصافي الذي يتخذ أشكاله تبعاً للظرف الذي نضعه فيه والآنية التي تستوعبه، ومعنى ذلك أن السياق الزمكاني والأركيولوجي الذي يتموضع الفكر الديني داخله

يترك تأثيرات بالغة على تكوّن المفاهيم المساعدة في هذا الفكر أو على إعادة إنتاج المفاهيم القديمة عينها في ظلّ أوضاع جديدة تفرض عليه أحياناً إجراء تعديلات بنيوية رئيسة.

وفي هذا السياق، يلحظ المتابع للفكر الشيعي ظاهرة حركات الغلوّ المذهبي التي شهدها القرنان الثاني والثالث الهجريين بالخصوص، بوصفها ردّات فعل على واقع القمع الشرس الذي مارسته سلطات الأيديولوجيا الدينية الزائفة في العصرين الأمويّ والعباسي. إنّ تنامي المفاهيم الانتقامية في العقل المقموع يتخذ لنفسه أشكالاً داخل الفكر نفسه، تتمظهر في مزيد من الإفراط لصالح المقولات التي مورس القمع بسببها على تلك الجماعة، في تعبير حادّ عن حسّ الذات وإبداء الخصوصية والتمايز عن المسار العام.

لكن ظواهر الغلوّ في العقل الشيعي لم تستطع الصمود أمام المدّ العقلي الاعتزالي ـ بالمعنى العام للكلمة ـ الذي شهده الفكر الشيعي منذ أواسط القرن الرابع الهجري، تلك الفترة التي شهدت غياب شمس الاعتزال في الحياة الإسلامية حتى اعتبر بعض الباحثين الهامّين في الحضارة الإسلامية التشيّعَ وريثَ الاعتزال بعد تنحيّه عن سدّة السلطة.

كان دخول آليات التعامل الاعتزالي ضربةً قاصمة للمفاهيم الغالية المؤدلجة بامتياز ـ إلى جانب ضربات أخرى لسنا بصددها فعلاً ـ لقد أعيد إخضاع المقولات التي أنتجها العقل الشيعي لمعايير العقل الأرسطي الفلسفي الذي كان قد تبلور إلى حدّ كبير من تلك الفترة في تاريخ الثقافة الإسلامية، وكان من الطبيعي ـ وفق النهج الاعتزالي في قراءة النص ـ تأويل النصوص التي لا تنسجم مع العقل بدل تضبيب

المفاهيم بحيث تغدو متعاليةً على العقل، كما عرفته الحركات الغالية في الفكر الشيعي، وعبر هذا السبيل أقصيت الكثير من المفاهيم وظهر العقلان الكبيران في التاريخ الشيعي، وهما: محمد بن محمد بن النعمان المفيد (٤١٣هـ) والشريف المرتضى (٤٣٦هـ) ليصوغا علم الكلام صياغة اعتزالية على صعيد تحكيم العقل، ثم تنشيط التأويل القائم على نظرية المجاز الاعتزالية.

ويمثّل نتاج هاتين الشخصيتين أنموذجاً بارزاً لانحسار المفاهيم الغالية انحساراً نسبياً، بل وانحسار النصّ لصالح العقل نسبياً أيضاً. من هنا ساد في تلك الفترة رفض المذهب الشيعي عموماً للسنّة النبوية الظنية، مما أفسح بالمجال لتقليص تلك النصوص التي شاد العقل الغالي مقولاته عليها.

وعندما نتحدّث بهذه الطريقة لا نريد إبداء الاتجاهات الشيعية مفروزةً عن بعضها؛ فمفهوم الغلوّ ما يزال ـ حتى الساعة ـ من المفاهيم الغائمة لدى العديد من دارسي التاريخ الشيعي، كما أن تقييمات علماء تلك الحقبة بعضهم بعضاً على صعيد الاتهامات المتبادلة بالغلوّ أو التقصير تظلّ هي الأخرى تقييمات اجتهادية قائمة على آراء شخصيّة، أي أنها ليست حاسمة أيضاً؛ نظراً للهلامية التي تهيمن على مقولة الغلوّ في تلك الحقبة الخطيرة، مما يضاعف من الحاجة إلى تحليل هذا المفهوم تحليلاً تاريخياً مركّزاً.

على أية حال، كانت تنحية النص الثاني ـ أي السنّة الظنية ـ محاولة فاعلة لتهميش التيارات السلفية أو النصيّة في الفكر الشيعي، لكن الأمور لم تجرِ وفق رغبة الاعتزال الشيعي، فقد أنتج الطوسي (٤٦٠هـ) ـ وهو وليد هذه المدرسة ـ المقولات التي سعت للتوفيق بين

تياري النصّ والعقل شيعياً، ورغم حملات النقد الشديدة التي تعرّض لها لفترة قاربت القرن والنصف، أي حتى نهايات القرن السادس الهجري، من جانب من أصفهم بقايا الاعتزال الشيعي القديم، إلا أن مدرسة الطوسي واصلت طريقها بانتظام تجاه المفاهيم العقدية التي عاد وبلورها العلاّمة الحلي في القرن الثامن الهجري ضمن اعتزاليّته الجديدة.

وفي تقديري، فإن الأصول الفكرية التي أنتجها الطوسي على صعيد جدلية العلاقة بين النص والعقل كانت الأوفر حظاً، كما كانت منطلقاً فيما بعد للثورة التي شهدتها الحقبة الصفوية، وهي الحقبة الأكثر إثارة في تاريخ هذا المذهب.

يجب أن لا يغيب عن ناظرنا دخول عناصر جديدة في هذه الحقبة الحسّاسة لم يشهدها التاريخ الشيعي فاعلةً من قبل، وسأسمح لنفسي هنا بالتركيز على جُماع عنصرين أساسيين هما:

١ ـ الاتجاه الصوفي بأشكاله المتطوّرة التي شهدها العالم الإسلامي آنذاك، منذ محيى الدين بن عربي ومن تلاه كالقونوي وابن تركة الإصفهاني وغيرهم.

كانت المقولات التي أنتجها هذا العهد الصوفي بالغة الأهمية بالنسبة للفكر الشيعي، تماماً كما كانت مقولات العقل الشيعي مؤثرة أيضاً، ولكي أعطي مثالاً يؤكّد الفكرة أطرح مقولة الإنسان الكامل. ثمّة تصوّر موجود ينافح بقوّة عن العلاقة الجدلية بين الفكر الشيعي في قضية الإمامة وبين فكرة الإنسان الكامل التي تطرحها المدرسة العرفانية، بوصفها ضرورةً لبقاء نظام الوجود في تمام النشئات.

والشيء الذي يضاعف إثارتنا هو الاتجاه الفلسفي الذي تلا ابن

عربي، ساعياً لإعادة إنتاج المقولات الصوفية المتطوّرة في هذا العهد على شكل أنظمة فلسفية وجودية تنتهج آليات التعامل الفلسفي، مما أحدث تحوّلاً يمكنني أن أنعته بالأهم في التفكير الشيعي العقدي والوجودي بالمعنى الواسع للكلمة.

إن جُماع الصوفي ـ الفلسفي الذي بدا أنه يريد أن يعيد إنتاج منظومة الوجود الشيعية منذ حيدر الآملي وحتى صدر المتألّهين الشيرازي في القرن الحادي عشر الهجري قد أسدل الستار على العقل الكلامي الاعتزالي الذي بذل العلاّمة الحلي حياته من أجله، فقد كان المنهج الاعتزالي الشيعي بمدرستيه: القديمة المكثفة مع المرتضى، والحديثة المخففة مع الحلّي، قائماً على أساسيات العقل الكلامي الذي طالما نظرت إليه الفلسفة بسخرية واستهزاء، والآن يُعاد إنتاج التصوّر الشيعي للعالم على أساس العقل الفلسفي ـ العرفاني في أرقى أشكاله مع الحكمة المتعالية، وليس هذا بالأمر البسيط ولا بالهيّن.

وعندما يعاد إنتاج التصوّر الشيعي للعالم على أساس الفلسفة الصوفية والتصوّف الفلسفي فإن مفهوم الإنسان يغدو أساسياً في نظام الوجود، ومن ثمّ سيدخل ـ شئنا أم أبينا ـ في أيّ تصوّر سوف ننسجه عن العالم. وإذا لم يكن في الموروث الشيعي فرصة لتطبيق هذا المقول على شيء سوى الإمام، فإن من الطبيعي أن يغدو هذا المفهوم هو الأوفر حظاً لاكتساب تمام الامتيازات الصوفية الفلسفية التي أعطيت له، وهذا ما سيعيد تكوين أصل مقولة الإمامة، بل سيقلب تعريفها الأوليّ إلى مفهوم جديد سنلاحظه حينما نمرّ تاريخياً ـ وبسرعة ـ على التعريفات الكلامية الشيعية القديمة للإمامة حتى بدايات العهد الصفوي، ثم نقارنها بالتعريفات التي أنتجها التصوّف الفلسفي فيما

بعد. فبعد أن كان مفهوم الإمامة نحواً من الرئاسة في الدين والدنيا، وهو ما كان يقترب بعض الشيء من التعريف السنّي لها كما شاهدناه مع مثل الغزالي في القرن الخامس الهجري، غدا اليوم مع التفسير الصوفي الفلسفي كامناً في بُنية نظام العالم، فالإمام حلقة من حلقات الوجود، لا ينتظم شأن العالم بدونها، وهذا ما عزّز مقولات كان قد طرحها جمعٌ من الشيعة من قبل، باتت تطلق على نفسها اسم الولاية التكوينية أو العلم المطلق للإمام أو ..

إن صياغة مقولات الإمامة على أساس أنها رئاسة في الدين والدنيا سوف يكوّن تصوّرات عن العصمة وصفات الإمام ودوره تختلف بعض الشيء عن إعادة إنتاجها بوصف الإمامة مركزاً رئيسياً في نظام الوجود، وكلّ من يستهين بهذا التحوّل الهائل في المفهوم سوف يرتكب أخطاء فادحة في تفسيره العلمي للعقل الشيعي.

٢ ـ الاتجاه الأخباري النصّي الذي قام بخطوات متعدّدة الجبهات، معيداً بذلك إنتاج مصادر المعرفة الدينية ورتبيّتها، فنحّى العقل جانباً إلى حدّ بعيد، وأطاح ـ بقدر كاف ـ بمرجعية النص القرآني، وقطّع أوصال العلاقة مع الآخر في الاجتماع الإسلامي بفتحه كلّ الملفات المذهبية الضاخّة بالدلالة، وعزّز مرجعية السنّة (النص الثاني) بما لم يعُد يسمح ـ إلا قليلاً ـ بمناقشتها، معيداً إحضاره في الحياة الشيعية وبقوّة، باحثاً عن شتات هذا النص المبعثرة هنا وهناك في أرجاء العالم، فثوّر الموروث النصّي الشيعي، وأبدى بقوّة كل الامتيازات الشيعية على حساب عناصر التواصل مع الآخر.

كان الاتجاه الأخباري مخاصماً ـ فيما بدا لنا ـ للمنحى الصوفي في الثقافة، تشهد على ذلك سجالات تلك الحقبة، وكتب عديدة لتيار

الفقهاء والمحدّثين تحارب المنحى الصوفي الذي شهد رواجاً كبيراً في إصفهان إبّانها، لكن هذا الخصام المعلن كان يبدو تحالفاً غير معلن بين الطرفين لإعادة إنتاج العقل الشيعي بما يختلف عما كانت الحال عليه زمن هيمنة مدرستي الحلّة وجبل عامل ما بين القرنين السابع والعاشر الهجريّين.

والخط الذي ترك تأثيراً كبيراً في العقل الجمعي الشيعي كان تداول النص الثاني بقوّة في الوسط الشعبي، وهي الخطوة التي نشط عليها محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، فأدى ذلك بعض الشيء إلى نحو من أنحاء تغييب النص الأول، الأمر الذي بدا جليّاً في التفسيرات الروائية الكثيرة التي شهدتها تلك الحقبة، سيّما القرن الحادي عشر الهجري، وبدأت تطلّ على النص الأول من زاوية واحدة وهي زاوية النص الثاني، وقد تواصل ذلك حتى القرن الأخير إلى أن نادى محمد حسين الطباطبائي (١٩٨٣م) بإعادة النظر جديّاً في هذا الموضوع.

آثار العصر الصفوي ما تزال حاضرةً بقوّة اليوم في الحياة الشيعية، مهما كان موقفنا ـ إيجاباً أو سلباً ـ منها، بل يمكنني القول بأن الإنسان الشيعي قد أعيدت صياغته من جديد بعد هذه الحقبة، وهو ما يضاعف الحاجة لدرسها وتفكيك أبعاضها.

وفي هذا الإطار يأتي هذا الكتاب الذي يقدّمه لنا باحث غربي ركّز جهوده لتحليل الفكر الشيعي في منعطف رئيس له، ألا وهو المنعطف الصفوي في واحد من أبرز مظاهره وهو شخصية العلاّمة محمد باقر المجلسي. إنه كتاب يستحق أن يُقرأ، وأن تكتب حوله التعليقات، وقد آن الأوان للشيعة بالخصوص لفتح ملف الدراسات الغربية حول التشيع، بدل الغرق في القراءات السنية السلفية له.

إننا نطالب بمركز دراسات يتناول القراءات الغربية للشيعة، أو الشيعة في العين الغربية، ليس على الصعيد السياسي فحسب، بل وعلى صعيد تفكيك العقل والتاريخ والمفهوم، وبعد ذلك يُعاد بناء الفكر الشيعي على ضوء التصوّرات المجملة حوله، شريطة التعامل الحرّ مع الدراسات الغربية، وعدم الانجرار وراءها في استلابٍ للعقل ومصادرة لطاقاته وإمكاناته.

أعتقد أن ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة العربية، من جانب أخينا العزيز الأستاذ حسين عبد الساتر ضرورة، وهي خطوة طيبة لإرفاد تصوراتنا عن العقل الشيعي، إنني إذ أشكر المترجم العزيز على خطوته الجريئة هذه، أشكر كلّ من ساهم في إخراج هذا الكتاب في حلّة جميلة إلى القارئ العربي، آملاً أن يسدّ فراغاً في مكتبتنا العربية والإسلامية، إن شاء الله تعالى.

حيدر حب الله

١٤/ ١١/ ٢٠٠٥م

١٣/ ١٠/ ١٤٢٦هـ

ملاحظات حول الترجمة

* الكلمات بالأسود النافر وردت بالعربية أو بالفارسية (صوتاً) في النص الانجليزي.

* ما بين معقوفين أضافها المترجم لضرورة الترجمة.

* إضافات المترجم بين معقوفين في نص الكتاب تنقسم على أنواع عدة:

منها ما هو إضافة إيضاح؛ إذ ذَكَر المؤلِّف أسماء أعلامٍ معروفين بأسماء أخرى، فأثْبَتَ المترجمُ أسماءهم الأشهرَ للقارئ العربيين معقوفين.

ومنها ما هو إضافة إتمام؛ إذ أورد المؤلف بعض النصوص مستثنياً كلماتٍ أو جملاً قد تُسعف في فهم النصوص، فأثبت المترجمُ المستثنياتِ بين معقوفين.

ومنها ما هو إضافة إستدراك؛ إذ اقتبس المؤلف بعض النصوص العربية من ترجمتها الفارسية وأورد الكلمات الفارسية في نص الكتاب. لذا كانت ضرورة الأمانة العلمية تقتضي إثبات الكلمة الفارسية بنصها في هذه الترجمة العربية مع وضع الكلمة العربية الأصلية بين معقوفين. مردّ ذلك إلى كون الكلمات الفارسية المثبَتة عربيةَ الأصل بمعظمها، فكان تضمينها في الترجمة العربية أمراً لا غنى عنه للقارئ العربي.

ومنها ما هو إضافة تصويب؛ إذ لوحظ أحياناً شيءٌ من الخطأ في إيراد بعض الأسماء لأعلام ولمؤلفاتٍ وفي أرقام صفحات، فأُثبِتتْ في الترجمة كما هي في الأصل الإنجليزي مع وضع ما ارتأيناه صواباً بين معقوفين تحاشياً للتعدّي على النص الأصلي. هذه الإضافة هي التي تبدأ بحرف الإضراب «بل».

* حاولت الترجمةُ الإبقاء، قدر المستطاع، على حرفية النص الأصلي من أجل تجنب الوقوع في الفروقات الدلالية المُفضية إلى تشويه مقصد المؤلِّف. وروعي في الكنايات والمجازات إبدالُها بأخرى عربية تقوم مقامها. ولكن يبقى أن الأولوية هي للدقّة في المعنى وليس لجمال العبارة.

* آثرت الترجمة وضع المرادفات الانكليزية لبعض المصطلحات المترجَمة في سياق النص. وهو أمرٌ يسهِّل للقارئ فهم النص دون أن يضطره إلى قطع تسلسل قراءته بالعودة إلى ثبتٍ ما في آخر الكتاب؛ كما يُشركه في نوعٍ من الترجمة الذاتية للنص متى شعر بأنّ المترجم لم يكن موفَّقاً في اختياره لمرادف عربي.

* يعيش النص الأصلي في فضاء لغوي عربي ـ فارسي مشترَك. لذا وجب التأني الشديد في إثبات المرادفات حرصاً على التحقّق من مرجعيتها اللغوية في هذا القطاع المشترك.

متى اقتبس المؤلِّف نصاً عربياً، أثبتتِ الترجمة النصَّ الأصليَّ مع إشارة المترجم إلى مواضع عدم التطابق بين النص الأصلي والنص المقتبَس في الانجليزية.

أما عندما يقتبس المؤلف نصاً فارسياً عربيَّ الأصل، فقد أثبتت الترجمةُ النصَّ العربيَّ مع لحظ التغير الذي قد يكون ناتجاً عن انتقال النص عبر لغات ثلاث.

في ما يتعلق بالنصوص الفارسية الأصلية، حاولت الترجمة، قدر المستطاع، أن تثبت الترجمات العربية المتوفرة والمنشورة لهذه النصوص خدمةً للقارئ العربي في حال أراد مراجعة المصادر. أما حين انعدام الترجمة العربية، فقد تُرجمت النصوصُ الفارسية من الانجليزية وقورنت بالأصل الفارسي.

* كان اختيار عنوان عربي للكتاب إشكالاً شائكاً. فالعنوان الأصلي هو "Islam Without Allah"، وترجمته الحرفية هي «إسلام بدون الله». وهو عنوان أقرَّ المؤلِّف نفسُه بنُبُوِّ الذوق العربي عنه، ما ألجأنا إلى تخيُّر عنوان جديد، وهو ما كان.

* ليس هدف الترجمة مساجلةَ الكاتب ومناقشة أفكاره، لذا اقتصرت التعليقات على مواضع عدم التطابق بين المصادر والمقتبَسات منها، وعلى إشارات قد تُعين القارئَ العربي في الاطلاع على المزيد من الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالموضوع. هذا رغم أن كثيراً من آراء المؤلِّف قد تتطلب مزيد بحث يُترك أمرها للقرّاء والنقاد.

* أتقدم بالشكر إلى كل من ساعد في إنجاز هذه الترجمة. وأخص منهم أستاذَيَّ الدكتور وحيد بهمردي مدير برنامج الأدب المقارن في الجامعة اللبنانية الأمريكية، والدكتور ماهر جرار رئيس قسم الدراسات الحضارية ومدير برنامج أنيس الخوري المقدسي للآداب في الجامعة الأميركية في بيروت. كذلك أشكر سماحة الأستاذ الشيخ حيدر حب الله على تفضله بكتابة المقدمة.



المدخل

كان هذا العمل مخططاً له منذ عقد ونيّف كدراسة لحياة العلاّمة محمد باقر المجلسي ومؤلفاته. والمجلسي هو مؤلف موسوعة **بحار الأنوار**، كما أنه رمز ارتبطت سيرته بنيوياً بتبلور الأرثوذكسية الشيعية الإثني عشرية في إيران الصفوية المتأخرة. وقد بلغ أثرُ كتاب المجلسي العلميُّ ووصل توقيره بين العلماء الإماميين إلى حدٍّ جعل أحد المعاصرين السّنة، وهو عبد العزيز الدهلوي، يعتقد أنه من الممكن إبدال اسم «**دين المجلسي**» باسم التشيع الإثني عشري.

وبالنظر إلى تراث المجلسي ومنزلته الرفيعة، فقد كان شُحُّ المصادر عن حياته وأعماله مدعاة للمفاجأة والحيرة، وسرعان ما تبيّن أن مقالة طويلة أو دراسة قصيرة هو أكثر ما يمكن توقعه من هذا الفتات الضئيل. غير أني ما برحتُ مفتوناً بالرجل، أقلّه لكون الآراء حوله مستقطَبةً بشكل حاد: فبينما يراه البعض على أنه «**المجدد**» في زمانه، فإن البعض الآخر يدينه بصفته متعصباً ومزوّراً للأحاديث. وقد وصف بعض الباحثين الفترةَ التي عاش فيها المجلسي، وبالتالي مجملَ العصر الصفوي، بأنها فترة صراع دائم بين «الصوفي والفقيه»؛ وظهر أخيراً أن الآراء المتضاربة حول المجلسي تعكس هذا نوعاً ما.

يُنظر إلى المجلسي على أنه تجسيد لانتصار الظّواهر الخارجية

[للدين] على المضامين الداخلية، لـ **الظاهر** على **الباطن**، لكلمة الشريعة على روحها، وللتسليم الخارجي لشريعة الله على التسليم الداخلي لله نفسه ـ وهذه الثنائيات هي ما لفت انتباهي. وعليه، فقد تغيّرت خططي للكتابة بطريقة وسرعة متّسقتين مع فهمي للتّجاذب القائم بين **الظاهر والباطن**، بين الخارجي والداخلي، والذي يُدَّعى أنه كان يتوارى خلف الحياة الثقافية في إيران الصفوية.

كان افتراضي العام، والذي اكتسبته من دراستي لمسائل «الإيمان والعمل» التي تطرق إليها العلماء المسلمون ماضياً وحاضراً، أن **الظاهر والباطن**، الخارجي والداخلي، إنْ هي إلا أوجه متكاملة لمقاربة واحدة للوحي الإسلامي. ومع أن النص القرآني يدعم هذا على الصعيد النظري، فإن الناحيتين قد تم فصلهما تاريخياً على نحو متكلّف مع مجموعتين مختلفتين من العلماء ـ أو بالأحرى مع شكلين من المقاربة عند العلماء ـ تمثلانهما؛ حيث تدافِع كل مجموعة عن بنائها المنطقي وترسم مسارها الخاص مع تجاهلٍ تام للمجموعة الأخرى أو حتى إشارة إليها على استحياء، أي انتقالاً من المزاعم والمزاعم المقابلة إلى احتكار الحقيقة.

عامل آخر قد يبدو أجنبياً للوهلة الأولى هو التفريق بين **الإيمان والإسلام** (التسليم، إما على المستوى الشخصي، أي لله، وإما على المستوى الخارجي، أي الالتزام بدين الجماعة المعروف بالإسلام). وما أثار أسئلتي هذه هو انتقادٌ شيعي للثورة الإسلاميّة عام ١٩٧٩. فبُعَيْدَ قيام أول جمهورية إسلامية في إيران، علق الشيخ الراحل محمود البيساني قائلاً: «ما نحتاجه ليس ثورة إسلام بل ثورة **إيمان**. فبدون **الإيمان**، كل ما يتبقى لنا هو «إسلام بدون الله»......».

تتضمن هذه الرؤية فكرة أن الإسلام كثيراً ما يقوم على غير أساس **الإيمان**، وأن جلّ المسلمين قد يكونون في الواقع ملتزمين بالإسلام كدينَ الجماعة بدون أسس إيمانيّة قوية. أفكار كهذه ليست مختصة بالفكر الشيعي: يشدد سعيد نورسي، وهو عالم سني، على أنه «يوجد الكثير من الملتزمين بالإسلام (**المسلمين**) ممن ليسوا **مؤمنين** كما أنّ ثمة مؤمنين كثراً لا يلتزمون بالإسلام».

عندئذٍ بدأت في تحري ما إذا كان صدع 'الصوفي ـ الفقيه' المشار إليه في إيران الصفوية مرتبطاً بشكل ما بثنائية **الإيمان/ الإسلام**. مع الوقت، اتضح أن ثمة ارتباطاً بالفعل، وأن السيطرة التي يتمتع بها **الملا** أو **المفتي** على العالم المعرفي الإسلامي متعلقة جوهرياً بمسألة الأولوية في الوحي الإسلامي: أهي للظاهر أم للباطن، للخارجي أم للداخلي؟

الأهم من ذلك، فقد بدا أن الباحثين الغربيين أهملوا الموضوع بشكل كلي أو شبه كلي. وبالرّغم من أن مصطلحَيْ **الإيمان** و**الإسلام** قد أُشبِعا درساً، فقد كان ذلك مقتصراً على الناحية الدلاليّة. كما أن طبيعة **العلم** في الإسلام طالما دُرست في الأكاديميات الغربية، ولكن الصلة الحاسمة بين **العلم** و**الإيمان/ الإسلام** لم يتمّ دراستها إلاّ لماماً. يجب إدراك مصطلحَي **العلم** و**العلماء** وعلاقتهما بطغيان الخارج على الداخل والإسلام على **الإيمان**؛ هذا إنْ أردنا أن نفهم كيف تأتّى لمقاربتين متكاملتين نظرياً ومتنابذتين تاريخياً ـ الجُوّانِيّة internalist والبَرّانِيّة externalist ـ أن تنوجدا.

لذا قررت أن لا أتخلّى نهائيا عن المجلسي، وفضلت أن أستعمله كنقطة مرجعية لدراسة أعمق عن صعود البَرّانِيّة الدينية في إيران الصفوية.

المنهجية

تتوقف أسس الدراستين ـ النظريةُ والعقديةُ ـ على القرآن والسّنة. وقد نوقش مفهوما الإيمان والإسلام في القرآن، كما تمت مراجعة التعليقات السنية والشيعية عليهما وتحليلها. تقدّم مجاميع **الحديث** والتفاسيرُ المبكرةُ الأبعادَ المختلفةَ لمصطلح **الإسلام** بقدر من الغموض، وهذا كان عاملا رئيساً في الميل إلى التجاهل هذه الأبعاد أو عدم القدرة على التمييز بينها. وقد تمت دراسة هذه التفسيرات وأوضحنا دورها في انتشار البرّانية. غير أن تفسير مصطلحي **العلم والعلماء** من قبل علماء مسلمين كثر ما يزال أكثر غموضا. وقد حاولت أن أُبرِز التنافر بين المفهوم القرآني لـ **العلم والعلماء** وبين ما قدمه أولئك العلماء من السنة والشيعة، قديماً وحديثاً. والأهم من ذلك، فقد جرت دراسة معمقة للإنزياح الدلالّي semantic shift الذي حصل مع الزمن في مصطلحي **العلم والعلماء**، ذلك أن فهم هذا 'الإنزياح' أمر لا مندوحة عنه لفهم سبب غلبة الناحية البرّانية أو الظاهرية من الوحي الإسلامي على المقاربة الجوّانية.

تُعتبر إيران الصفوية مسرحاً ممتازاً لوضع ثنائية الجواني/البراني وصعود **الفقيه** في سياقهما التاريخي. لقد كان بديهياً حتى الآن للباحثين الغربيين أن مذهب الإمامية هو أرض خصبة لنمو الباطنية. غير أن قيام السلالة الصفوية كانت الضربة الأولى في سلسلة طويلة من الضربات للفكر والتعليم الجواني في إيران. وعلى الرغم من كون غالبية الشعب الإيراني قبل الصفويين علوية الهوى بلا ريب، فإني حاولت أن أوضح أنها لم تكن على تناغم مع تعاليم الفقهاء الإماميين الذين اسْتُقْدِموا ليكونوا قيّمين على دين الدولة الصفوية الجديدة. في

هذا الإطار، وَضَعْتُ موضعَ التساؤل الفكرة القائلة إن ترسُّخ مذهب الإمامية كان نتيجة ميول شيعية سابقة، بل الأحرى أن المذهب الجديد إنما كان أداة سياسية لفرض الأحادية المذهبيّة على شعب كانت ميوله الدينية لابرّانية non-externalist بشدة.

تشكّل دراسةُ تطور مذهب الإمامية في إيران الصفوية القسمَ الأوسط من الكتاب، حيث تتم دراسة وجهتي نظر العلماء الجوانيين والبرانيين. وقد جرى مراجعةُ مجمل النتاج العلمي للفريقين، إضافة إلى تفاعلهما مع النظام الصفوي وحكّامه. أما الآراء المتبناة من قبل بعض الباحثين كسعيد أمير أرجمند ومحمد تقي دانش پژوه والقائلة بأن إيران الصفوية كانت مسرحاً لنزاع طويل وقاس بين الجُوّانِيّة والبرّانية فقد أعيدَ تقييمها. تغدو مسألة اللابرانية بذاتها حاسمة للغاية: بناءً على عداء الأرثوذكسية الإمامية لأي توجه ديني مخالف لها، هل يمكن القول بأنها تملك وجهاً جوانياً؟ وإذا صح ذلك، فبأي معنى؟

يتبع ذلك دراسة للعلامة محمد باقر المجلسي ولأعماله؛ فهو أشهر علماء الإماميّة في العصر الصفوي، وأعماله هي الأكثر رواجاً بين كل الكتابات الإمامية الشائعة في تلك الحقبة. مع ذلك، فهو لم يسهم بشيء تقريباً في تطوير **الحديث** **والفقه** الإماميَّين. إلامَ إذاً تعود شعبيته وأهميته في نظر أقرانه وجمهور الناس؟ نحاول الإجابة عن ذلك عبر دراسة بعض أهم كتاباته؛ خاصة تلك المتعلقة بـ'هرطقة' التصوف وأيضاً تلك التي تدور حول شرعية الحكم الصفوي الذي مَحَضَه المجلسيُّ تأييدَه.

جرت أخيراً دراسة في العمق لمفهومي **الإنتظار** **والرجعة** المتلازمين

عند المجلسي. تشكل أحاديث الإمامية التي تدعم هذين المفهومين تمثيلاً دقيقاً لروح البرّانية إمامية ـ المركز imamo-centric والتي أيدها المجلسي بقوة. وقد جرت دراسة مفهوم رجعة المهدي إلى الأرض مع أئمة الشيعة الأحد عشر الآخرين من حيث تحويله أَحَدَ أصول الدين الإسلامي، وهو المعاد، إلى عقيدة برانية. كما اسُتكشفتْ مبدئياً العلاقةُ بين البرّانية الإمامية في العصر الصفوي والتشيع الثوري للجمهورية الإسلامية. فإلى أي حد يشبه **فقهاء** اليوم نظراءهم الصفويين، وهل من الممكن وصف مذهب الإمامية الشائع اليوم بأنه امتداد طبيعي للأرثوذكسية التي دافع عنها المجلسي؟

ملاحظة حول المصادر

في الفصل الأول، وهو الأساس النظري للكتاب، يشكل القرآن والأحاديث مادة المصدر الأساسية. وقد جرى الرجوع إلى مختارات من مجاميع **الحديث** السنية والشيعية وإلى تفاسير قرآنية قديمة ومعاصرة. بالإضافة إلى مسألة **الإيمان والإسلام**، فإن المادة تركز على مسألة **العلم والعلماء**، وفي الحالة الثانية، جرى استعمال مصادر ثانوية كأعمال الحداثيين المسلمين (شريعتي، مطهري وآخرون).

موضوع الفصل الثاني هو إيران ما قبل الصفويين، وقد قام عدد من كبار الباحثين الغربيين من أمثال هنز Hinz، غلاسن Glassen، مازوي Mazzaoui، شيمل Schimmel وسافوري Savory بدراسة هذا الموضوع دراسة شاملة. وقد كانت أعمالهم، إضافة إلى أعمال باحثين آخرين، هي المنبع الذي استقيت منه لتركيب المشهد التاريخي. إلا أن هذا الفصل ليس صياغة جديدة لمادة قديمة بقدر ما

هو ترتيب جديد للحقائق والأفكار من شأنه إنتاج نظرة جديدة لمجال مُشْبَعٍ دراسةً وبحثاً.

يشكل تمكين البرّانية الإمامية في إيران موضوع الفصل الثالث. وقد استفدتُ من الأعمال الثانوية المعروفة حول الموضوع، كما استفدت من روايات الرحّالين الأوروبيين إلى إيران في القرنيين السادس عشر والسابع عشر، علاوة على عدد من المصادر الأساسية التي صنّفها فقهاء وفلاسفة ومؤرخون صفويون. في هذا السياق، تمت الاستفادة القصوى من عدد من الأعمال المهملة حتى الآن. فمثلا، يشكل كتاب الفهرست لدانش پژوه كنزاً من المعلومات حول المؤلفين الصفويين وأعمالهم. أما كتاب **رياض العلماء** للأفندي، وهو قاموس تراجم يهتم أساساً بالعلماء الصفويين، فقد كان عوناً كبيراً في كشف المعلومات حول فقهاء الإمامية البرانيين ومؤلفاتهم. وفي حدود علمي، فإنها المرّة الأولى التي يظهر فيها كتاب **سه أصل** للملا صدرا في أي كتاب غربي عن التاريخ الديني ـ السياسي لإيران الصفوية، وهذا الكتاب حاضر بقوّة في هذا الفصل وهو أهم وثيقة ضد ـ برانيّة anti-externalist في العصر الصفوي.

للوقوف على سيرة المجلسي في الفصل الرابع، فقد اعتمدت على **الفيض القدسي** للطبرسي، وهو العمل الشامل الوحيد المتوفّر حول حياة الرجل وأعماله. ويبدو **الفيض القدسي** كما لو كان مجرّد تنقيح حرفي لأجزاء من **مرآة الأحوال** للآقا محمد الكرمانشاهي، وهو الكتاب الذي استعنت به للحصول على معلومات عن أحفاد محمد باقر المجلسي. كما استعملت مصادر أساسية أخرى دون أن يكون فيها من المعلومات ما هو غير موجود في الكتابين المذكورين. أما جوامع

التراجمِ المعروفة مثل **قصص العلماء** و**لؤلؤة البحرين** و**روضات الجنات**، فقد تمّ الرجوع إليها أيضاً. وبطبيعة الحال، فقد تمت دراسة أعمال المجلسي نفسه بتعمق وكذلك أعمال من كتبوا له أو عليه. وهنا أيضاً كان كتاب **الفهرست** لدانش پژوه قيّما للغاية.

يعتمد الفصل الخامس، وهو عن عقيدتي **الإنتظار** و**الرجعة**، بشكل شبه كلّي على **بحار الأنوار** للمجلسي، وخاصة المجلّد الثالث عشر (المجلدات ٥١، ٥٢، ٥٣ من الطبعة الجديدة).

الفصل الأول

مراجعة لمفهومي الإيمان والإسلام



المدخل

شكلّت العلاقة بين **الإيمان والإسلام** والتفريقُ المفيدُ بينهما واحدة من أولى المسائل الاعتقادية لدى العلماء المسلمين. ترجع هذه المسألة إلى الخلاف حول ما إذا كان ارتكابُ المسلم ذنوباً معينةً يخرجه من **الإيمان** أم أنه يخرجه من دائرة الإسلام، وكان المرجئة هم الأكثر كلاماً في الجدل الّذي تمركز حول هذه المسألة[1].

سنحاول في النصف الأول من هذا الفصل إيضاح وجود فرق مفهوميٍّ conceptual حقيقي بين **الإيمان والإسلام** وذلك بالاعتماد على أدلّة من القرآن **والأحاديث** عند السنّة والشيعة **وتفاسير** قرآنيّة مختلفة. لكن يجب التنبّه إلى أن المسألة التي بين أيدينا تتجاوز النواحي العقديّة البحتة، وإلى أننا لا نحاول إطلاقاً إيجاد حل للمشكلة التي أثارها المرجئة ومعاصروهم. ما نحاوله حقاً هو إبراز الأثر الناجم عن التخبّط والخلط في مصطلحَيْ **الإيمان والإسلام**. فقد أسهم ذلك الخلط في سيطرة الفقيه على الثقافة الإسلامية وفي الحصر

---

(١) من أجل دراسة تاريخية موجزة لتطور التفكير العقدي الإسلامي، انظر:
W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburgh, UEP, 1979).
تتناول الصفحات ٥-٣٢ بشكل خاص فرقةَ المرجئة.

التدريجي لمفهوم **العلم** في مجال الفقه، كما أسهم في ترسيخ التفريعات الفقهية وجعْلها الشغل الشاغل للعلماء المسلمين. بالإضافة إلى ذلك، فإن هدفنا هو إظهار أن الجهل بوجود ما لا يقلُّ عن شكلين من الإسلام مُشارٍ إليهما في القرآن قد صَرَفَ الأنظار ـ عمداً أو عفواً ـ عن التعاليم القرآنيّة التي تركّز على معرفة النفس والعرفان الإلهي والتّسليم أكثر من تركيزها على قواعد المسلكيّة الإسلامية القويمة وطقوسها وشعائرها.

يرى القرآن أنّ الإيمان بالله يبدأ بـ **التفكّر**. كما يصرّح بأن الكون بأسره كتاب كبير معروض للتأمل والفهم والتأويل. ويشير القرآن إلى أن أُولي الذكاء والبصيرة والفهم والفطنة والعلم سيتمكنون في النهاية من فهم معنى «كتاب التكوين»؛ ذلك لأن الكون مفعم بـ **الآيات** التي تدلّ على خالقه؛ إنه «يخاطب» الإنسان وَحْياً من الله[١]. إنه يملك معنى أسمى وأرفع من ذاته؛ فلا جدوى من معرفة الكون إلا إذا قادت الإنسان إلى إدراك وجود الخالق. في هذه المرحلة ـ وفي كل مرحلة من مراحل الإدراك ـ قد يسلم الإنسان لما اكتسبه من معرفة، وقد يتجاهلها أو **يكفر** بها وينكر المبدأ الإلهي للكون[٢]. وإذا ما أسلم

---

(١) تقدّم العديد من الآيات القرآنية الكونَ وكلَّ ما يحتويه على أنها «آيات» أو أدلة على وجود الله؛ وكثير من هذه الآيات يحوي واحداً أو غير واحدٍ من الأسماء الحسنى لله، وبهذا يخلص إلى أن النتيجة المباشرة للتأمل في الكون، أو ما ينبغي أن يكون النتيجة المباشرة، وهو إرجاع الكون، بصفته عملا إبداعيا، إلى صاحب هذه الأسماء.

(٢) كَفَرَ تعني غطّى الشيء أو ستره، ولذا فهي تعني، تالياً، حالة المرء الذي لا يعزو وجود الكون إلى الله. من أجل دراسة أشمل لمفهوم الكفر، انظر المقالة في EI1 الطبعة الثانية.

الإنسانُ نفسَه للمعرفة التي اكتسبها حول خالق الكون، فإنه يكون قد دخل مراحل **الإسلام** الأولى .

على الصعيد النظري، يلزم من مراحل **الإسلام** الأولى قبولُ أوامر الخالق وإطاعتُه. هذه الأوامر تتجسّد في مدوَّنة القوانين الاجتماعية والاقتصادية والسياسيّة المسمّاة **بالشريعة** الإسلامية. تشكّل الطاعات الشخصيّة، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، جزءاً أصيلاً من هذه المدوَّنة؛ فَمَنْ يلتزم بهذه القواعد يُعرف بالمسلِم ويُقبل عضوا في الجامعة الإسلامية (**الأمّة**). هناك إذاً شكلان أساسيان من **الإسلام**: واحدٌ داخلي متعلّق بـ **الإيمان**؛ وآخر خارجي متعلق بإظهار الطاعات.

كما سنرى لاحقاً، يعلن القرآن أن الإنسان في جُلِّ أحواله يسلم خارجياً دون أن يسلم داخلياً، إذا فليس كل مولود في مجتمع مسلم وثقافة إسلامية يكون مؤمناً بصورة تلقائية. وبديهي أن لا ننهمك في نفي الإيمان، كمّاً أو كيفاً، عن أكثر المسلمين، فتلك مبادرة وقحة ومستحيلة منهجياً. ما نريد قوله هنا هو أنّ القرآن يثبت فرقاً جليّاً بين **الإيمان** و**الإسلام** كما يفترض فرقاً واضحاً بين التسليم لله (**الإسلام**) والتسليم لأوامره (الإسلام). يقرّ بعض الباحثين من المسلمين وغيرهم بأن الغالبيّة الساحقة تساوي عملياً بين الإسلام في شكله الخارجي وبين فعل الإيمان والتسليم الداخليَّيْن، وهو الفعل المسمّى **بالإسلام**[1]. لكن المسكوتَ عنه هو أنّ هذا الميل لتجاهل الفرق بين

---

(١) انظر: شريعتي، علي: **أمي، أبي، نحن متهمون**، بيروت، دار الأمير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣. تهاجم رسالة شريعتي الشديدةُ الجدلية التقليدَ الأعمى من قبل مَن يعتقد أنهم غالبية المسلمين، الذين تستوي تلقائيا عندهم الشعائر والإيمان. انظر أيضاً: رضا، =

الإيمان ونوعَيْ **الإسلام** ـ أو العجز عن ملاحظته ـ قد أسهم في تحويل اهتمام العلماء عن **أصول الدّين إلى فروعه**؛ بما إن **الإيمان** أمر داخليّ لا يمكن للآخرين قياسه، فقد انكفأ تدريجياً لصالح الإسلام الذّي هو أمرٌ خارجيٌ محكومٌ بمنظومة من القواعد والقوانين التي يشكّل استنباطها وتأويلها وتطبيقها المجالَ المعرفي المنحصر **بالفقيه**. فالقرآن يجزم بأن الإيمان عرضة للزيادة والنقصان؛ ولكن عندما يساوَى الإيمان بالإسلام، تغدو زيادةُ **إيمان** الفرد أو نقصانه أمراً مهمَلاً؛ فالإسلام مفهوم جامد وبالتّالي يصبح الإيمان كذلك. بناءً عليه يُساء تأويل الأوامر القرآنيّة التي تدعو المؤمنين دائماً إلى تفحص إيمانهم أو يجري تجاهلها. ومن ثمَّ يتم تركيز مفهوم **الدعوة** خطأً على غير المؤمنين ممن هم خارج الجامعة الإسلامية؛ أما داخل المجتمع الإسلامي، فيحصل **الفقيه** على حصة الأسد من التعاليم الإسلاميّة ويرشد الناس إلى الإسلام لا **إلى الإيمان**. يرى العالم الماليزي نقيب العطاس أن تشوش المسلمين وغلطهم في مفهوم العلم قد أدى إلى بروز قادة زائفين في كل نواحي الحياة، خاصة في نواحي العلم التي لا تعتبر **فرض عين**. يقول العطاس:

«إن بروز القادة الزائفين في كل نواحي الحياة عائد إلى خسارة **الأدب**، كما إن التشوش والخطأ في المعرفة يعني في هذه الحالة بالذات بروز **العلماء** الزائفين الذين يحصرون

=رشيد: **تفسير المنار**، القاهرة، ١٩٤٨-١٩٥٦م، وذلك من أجل الحصول على رؤية سنّية للمسألة ذاتها؛ وأيضاً:

W. Cantwell Smith, 'The Special Case of Islam' in *The Meaning and End of Religion* (New York, 1964), pp. 75-108.

العلم في مجال **الفقه**. إنهم ليسوا أتباعاً أكفاء لـ **المجتهدين**. . . . إنهم ليسوا ذوي ذكاء حاد أو بصيرة ثاقبة، كما إنهم ليسوا ذوي مصداقيّة للإبقاء على الثقة بالقيادة الروحيّة السديدة. إنهم يستمتعون بالمراء والجدال على الرغم من إدانة القرآن المتكررة لذلك؛ وهذا لا يؤدي إلاّ إلى بناء جبال هائلة على تلال فقهيّة صغيرة يتيه في دروبها المعماة عوام المسلمين دون دليل أو هاد». [١]

يعتقد العطاس أن الالتباس في الإيمان ينتج عن الجهل بـ **التوحيد** وبالمقولات الأساسيّة للإيمان وبأصول عقديّة أخرى. وبالتالي تنال مجالات العلم المعروفة بـ **فرض الكفاية** اهتماماً مفرطاً[٢]، وهي تلك المبادئ الثانويّة التي تتعلّق بالسلوك الشخصي وبمسائل المجتمع والدولة على الصعيد الاجتماعي. إن الجهل بـ **التوحيد**، معززاً بالافتراض الخاطئ حول ترادف **الإيمان والإسلام**، علاوة على فرط التركيز على **فروع** العلم، كلّها تمهّد الطريق أمام سطوة **الفقيه**. ويُعين الاستعمال القرآنيُّ الغامض لكلمة **العلم الفقية** على تقوية مركزه، ويسهّل له حصرَ العلم في محال الفقه.

لذا يبدو فهمُ مسألة التفريق بين **الإيمان والإسلام** من جهة والإسلام من جهة أخرى، إضافة إلى العلاقة بين هذا التفريق ومفهوم العلم في الإسلام، أمراً لا بد منه للوقوف على السبب الذي صيّر **الفقيه**، وليس

---

(١) Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* (London, Mansell Publishing, 1985), p. 112.

(٢) فرض الكفاية تعني عملاً أو ممارسة واجبة على بعض المسلمين فقط، في مقابل فرض العين الواجب على كل مسلم.

غيره من علماء المسلمين، مؤثراً في الثقافة الإسلامية ومهيمناً عليها، خاصة في سياق التشيع الإثني عشري وإيران الشيعية الإثني عشرية.

الإيمان والإسلام في القرآن

مصطلح **الإيمان** هو الصيغة المصدرية للشكل الرابع [وزن أَفْعَلَ] للجذر **أمن**، وهو يتضمّن معنى الثقة والولاء والأمان. يحمل الشكل الرابع [أي الفعل: آمن] معنى مزدوجاً: الاعتقاد، والحماية أو الوضع في الأمان.

ترد مشتقات الجذر **أمن** أكثر من ٥٧٠ مرة في القرآن؛ نصفها تقريباً متعلق بـ«الذين آمنوا». وتُظهر الدراسة السّريعة للقرآن أنّ مشتقات الجذر **أمن** تتفوق بشكل كبير على مشتقات الجذر **أسْلم** [هكذا في الأصل]. من الواضح أن الإيمان والإسلام مختلفان، كما أن اطّراد كلمة «إيمان» أو «مؤمنين» يجزم بأنّ **الإيمان** هو العامل الأهم في بناء المؤمن. تنطوي مئات الآيات القرآنيّة على توجيهات حكيمة وأوامر أو نواهٍ تبدأ بـ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، وثمة تعريفٌ للمؤمن ـ أي الذي يملك **الإيمان** ـ في آيات قرآنية كثيرة.

اللازمة الأساسية للإيمان، بالمعنى القرآني للكلمة، هي أن يتوصّل الفرد إلى حالة من الإدراك والتبصر بحيث يرى العالم بأجمعه لا كظاهرة «طبيعيّة» بل كـ **آيات** لله. فالقرآن يرى أنّ كل العالم الطبيعي يشير إلى الله[1]. لا تشير كلمة **آيات** إلى آيات القرآن فحسب، بل أيضاً إلى مكونات الكون الماديّة. فالفكر شرط للإيمان ويجب تطبيق

(١) الآيات ٢٠-٢٧ من سورة الروم؛ و٦٥-٧٠ من سورة النحل، مثالاً لا حصراً. هناك حوالي ٤٠٠ إشارة إلى «الآيات» في القرآن، أكثرها يتناول موضوع الإيمان بآيات الله أو الكفر بها.

العقل على الآيات لكي يَنْوَجِدَ الإيمان. تصف الآية ٢٩ من سورة العنكبوت مثلاً تدمير أولئك الذين تحدّوا النبي لوط بأنه آية لقوم يعقلون[١]. في رأي السيد علي الخامنئي، **الإيمان** هو أمر «بدونه تذهب جميع الأعمال والجهود أدراج الرياح»[٢]. ويقول عن دور العقل والفهم في الإيمان:

> «يجب أن ينبع الإيمان من الاختيار الواعي ومن استخدام الفهم والعقل الفردي، وليس من الانقياد الأعمى والتقليد. بذا يمتاز المؤمنون الحقيقيون عن العوام الذين يخلو إيمان أكثرهم من القيمة والمحتوى».[٣]

يجب أولاً الإيمان بخمسة أشياء، وفي رأي بعضهم ستة: الله والنبوّة والملائكة والكتب المنزلة واليوم الآخر، إضافة إلى **القضاء والقدر**[٤]. والمؤمنون هم أولئك الذين إذا ذكر الله ﴿وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾.[٥]

تُرجِمتْ كلمة **زاد** إلى اشتدَّ strengthened في الآية السابقة، وهي تتضمن أيضاً معنى النماء. من هذه الآية نفهم أن الإيمان يزيد وينقص، وأن هذا التّأرجح في مستوى الإيمان يعتمد على تفاعل الإنسان مع

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٣٥ ﴿وَلَقَد تَّرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

(٢) الخامنئي، السيد علي: **طرح كلي أنديشه هاى إسلامي در قرآن**، طهران، ١٩٧٥/ ١٩٧٦، ص ١١.

(٣) م. ن.، ص ١٥.

(٤) تذكر سورة البقرة، الآية ٢٨٥ أربعة: الله والملائكة والكتب والرسل. أما سورة النساء، الآية ١٣٦ فتذكر كل ما سبق إضافة إلى اليوم الآخر.

(٥) سورة الأنفال، الآية ٢ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾.

«تلاوة الآيات» كما مرَّ ذكرُه. بالفعل، فإنّ الآية ٤ من سورة الأنفال تؤكّد وجود درجات من الإيمان[١]. وتفترض الآية ١٢٤ من سورة التوبة أنّ الكشف المتواصل عن نواحي الحقيقة الإلهيّة هو وسيلة لزيادة إيمان المؤمنين. وبما إن الإيمان مرتبط بالتدبر والتفكر في آيات الله، وبما إن تجلّي هذه الآيات متواصلٌ أبداً[٢]، يبدو أنّ الطريق الأوحد للمؤمن كي يحافظ على إيمانه ويزيده هو دوامُ التأمل والذكرُ والوعي[٣]. هناك حثٌّ للمؤمنين على أن يؤمنوا بالله في الآية ١٣٦ من سورة النساء، وهذا الحث يصير لغواً في حال لم يكن الإيمان عرضةً للزيادة والنقصان[٤].

لذا فإنّ شروط الإيمان أمورٌ يجب مزاولتها لزيادته، خاصة ما يتعلّق منها بالتأمّل في **الآيات** وحُسن استعمال **العقل** وذكر الله. إذاً لا يمكن للإيمان أن يكون ثابتاً، وبناءً على ذلك، يجب فهمُ موقف الحنفيّة الذي لا يسمح بزيادة الإيمان أو نقصانه على أنّه متعلّق بعدد

---

(١) سورة الأنفال، الآية ٤ ﴿أُوْلَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ عِندَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾.

(٢) يرى الإسلام أن عمل الله الإبداعي يقع فوق الزمان والمكان، وأن الكون يتجدد في كل لحظة، وأن آيات الله تتجلى باستمرار في أشكال وأنماط جديدة. ويُزعم أن الأساس القرآني لهذه العقيدة يمكن رؤيته في سورة ق [بل الرحمن]، الآية ٢٩ ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. انظر أيضاً:
الشيرازي، صدر الدين: **الأسفار الأربعة**، تحقيق محمد رضا المظفر، طهران، ١٩٥٨/ ١٩٥٩، ج ١، القسم الأول ص ١١٦ والقسم الثاني ص ٣١٤.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٩١ ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىَ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾.

(٤) سورة النساء، الآية ١٣٦ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ آمِنُواْ بِاللّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِيَ أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَن يَكْفُرْ بِاللّهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيدًا﴾.

«أصول الدين» عند المؤمن وليس بنوعيّة الإيمان ومستواه. ومع أن بعض المدارس تُدخِل «العملَ الصالح» ضمن الإيمان، فمن الواضح أنّ مفهوم **الإيمان** مختلف جذرياً عن الأعمال التي تتولّد منه. وفقاً للقرآن، يمكن لـ **الإيمان** أن يزيد وينقص، بينما لا يمكن ذلك لعدد الصلوات المفروضة أو أيام الصوم أو قيمة **الزكاة**. لذا يتركّز الاهتمام الطاغي للقرآن على الحالة الإيمانيّة الداخليّة وليس على الطاعات الخارجيّة. من المفهوم جداً أن يركّز القرآن على أهميّة «العمل الصالح»، ولكن حتى أكثر الدراسات سطحيةً تُظهر أنّ استغراق القرآن في المقولات المتعلّقة بـ **الإيمان** يفوق كثيراً أوامره بالصلاة والصيام وإيتاء **الزكاة**[1]. يركّز حديث نبوي مشهور على أن **تفكّر** ساعة خير من **عبادة** سنة، حيث تفهم كلمة «عبادة» على أنها تعني أعمال التقوى الخارجية كالصلاة والصيام. وهذا لا يسلبها قيمتها، بل على العكس؛ ففي آيات كالآية ٧١ من سورة التوبة يدخل في تعريف الإيمان الحقيقي أعمالٌ منها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. تقرّ الآية المذكورة بأهمية هذه الأعمال ولكنها تركز على **الإيمان** الذي يجب أن يعضدها؛ فالقرآن يشدد بشكل واضح على أن الأولوية للإيمان وأن الأعمال لا معنى لها ما لم تقم على أساسه.[2] من الإرشادات الكثيرة التي تبدأ بعبارة ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾، يتضح أنّ الأساس في تعامل القرآن مع المسلمين هو الإيمان.

---

(١) هناك ٦٧ آية يُذكر فيها الصلاة، و٣٢ آية يُذكر فيها الزكاة، و٩ آيات يُذكر فيها الحج، و٧ آيات يُذكر فيها الصوم.

(٢) سورة التوبة، الآية ٧١ ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

الإسلام في القرآن

مصطلح **إسلام** هو مصدر الفعل **أسلم**، وهو يعني حرفيا تسليم النفس والخضوع لإرادة الله[١]. يدل الفعل المجرّد **سَلِمَ**، والذي منه اشتُقَّ **أسلم**، على الأمان والسلام؛ وبالتالي ينبغي على من يُسلم إرادته لإرادة الله أن يدخل في حالة من الأمان والسلام. إشتقاقٌ آخر من هذا الجذر هو **السلام**، وهو التحية الدينية بين المسلمين. وربما كانت كلمة **السلام** من أولى الإشارات الدالة على الإيمان الإسلامي الجماعي ـ وهي شعار يدل على إسلام صاحبه. يُلمح القرآن نفسه إلى هذا: في الآية ٩٤ من سورة النساء، يؤمر محمد وأصحابه بألاّ ينكروا إسلامَ من يلقي إليهم التحية المتعارَفة ـ **السلام عليكم**؛ إذ خيرٌ لهم أن يتبيّنوا الأمر. إذاً فالتحية هي إشارة إلى أن الفرد قد قام على الأقل بالتصريح اللفظي بإسلامه[٢].

يشير القرآن تكراراً إلى صورة بدئية لـ **الإسلام** في إيمان الأنبياء السابقين على محمد. في هذا السياق تترادف كلمتا **مسلم** و**حنيف**[٣]. تعلن الآية ١٣٦ من سورة البقرة أنْ لا فرق بين الأنبياء المختلفين وأن

---

(١) أَسْلَمَ تحتمل أيضاً معاني مثل: طرح، ترك، هجر، نبذ، خان، تركه يغرق، تخلى عن، أوصل، ناول، نبذ، دفع، خذل، انقاد لإرادة الله، اعتنق الإسلام، أصبح مسلماً. انظر:
Hans Wehr, *Arabic-English Dictionary* (New York: SLS, 1976), pp. 424-5.

(٢) سورة النساء، الآية ٩٤ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلاَ تَقُولُواْ لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلاَمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنتُم مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُواْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٦٧ ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.

الجامِع الأبرز بينهم هو إسلامهم[1]. ما يشترك فيه المسلمون و**أهل الكتاب** هو إيمانهم بأنهم جميعاً **مسلمون**[2]، وقد دعا أبناءُ إبراهيم اللهَ أن يجعلهم **مسلمين**[3]، كما أخبر أبناءُ يعقوب أباهم وهو على فراش الموت بأنهم سيكونون **مسلمين** للإله الواحد[4]. ويرجو يوسف الله أن يتوفاه **مسلماً** لكي يلحق بالصالحين[5]. كما إن حواريي عيسى يعلنون إيمانهم **وإسلامهم** وهم يطلبون أن ﴿اشهد بأنا مسلمون﴾[6]. في هذه الآيات كما في غيرها تستعمل كلمة **مسلم** بشكل يسبق معناها الحالي الدال على المؤمن بدين محمد أو على من هو عضو في جماعة المسلمين. إنها تعني بوضوح التسليم الفردي لله، ذلك التسليم الذي ينبع من **الإيمان** ويُتِمُّه.

كونها مصدراً، تمتلك كلمة **إسلام** معنى مزدوجاً: أولاً ـ وأصلاً ـ التسليم؛ وثانياً الالتزام بدين محمد. في المدينة وصل الإسلام إلى

(١) سورة البقرة، الآية ١٣٦ ﴿قُولُواْ آمَنَّا بِاللّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ وَيَعْقُوبَ وَالأسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

(٢) في سورة يونس، الآية ٧٢، يخبر النبي نوح قومَه أن أجره على وعظه إياهم إن هو إلا على الله، لأنه: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٢٨ ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَآ إِنَّكَ أَنتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾.

(٤) سورة البقرة، الآية ١٣٣ ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾.

(٥) سورة يوسف، الآية ١٠١ ﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنُيَا وَالآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾.

(٦) سورة آل عمران، الآية ٥٢ ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللّهِ آمَنَّا بِاللّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

وعي ذاته عندما صار ديناً مستقلاً له قوانينه وأحكامه الخاصة فردياً ومجتمعياً. واستُعمِلتْ كلمة «مسلم» لتمييز أعضاء الجماعة الجديدة: لقد اكتسبت معنى جديداً مغايراً للمعنى القديم الذي عنى كل من يسلم نفسه لله. ومع الإقرار بصعوبة التمييز بين الاستعمالَيْن التقني والعادي لكلمة **الإسلام** في القرآن، فإنه من الواضح أن المقصود لها دلالتين مختلفتين. فالآية ١١٢ من سورة البقرة على سبيل المثال تصف حالةً فيها تكون النفس مسلمةً بكليتها. ويفسر يوسف علي هذه النفس بأنها السريرة جمعاء whole inner self؛ كما يستنتج، بناء على كون الإحسان مذكوراً في الآية، أن هذا **الإسلام** يجب أن يتضمن **الإيمان** أيضاً[1]. وبالنظر إلى كون الأنبياء وأتباعهم قبل محمد ملتزمين بـ **الإسلام**، فإنه من الواضح أن الكلمة ـ حال استعمالها بهذا الشكل ـ لا تعني دين الإسلام المقننّ. وخلافاً لهذا، فإننا نجد في الآية ٤ من سورة المائدة [يقصد الآية ٣ وليس ٤] من سورة المائدة أن محمداً يقول: ﴿ورضيت لكم الإسلام دينا﴾[2]، وهذا يدل بوضوح على الاعتناق الخارجي للإيمان، المتجسد في التشريعات والقوانين المسلكية الخاصة به وبأتباعه؛ أي إسلام الجماعة المقنن وليس **إسلام** السريرة جمعاء لله.

ولكن هذا لا يعني أن **الإسلام** والإسلام مفهومان متباينان. فبحسب السيد حسن عسكري:

---

(١) سورة البقرة، الآية ١١٢ ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

الإسلام هو الدين الوحيد الذي اختار عن عمد اسماً لنفسه. إنه لم يسمّ نفسه باسم مؤسسه أو بلده أو جماعته. تسميته لذاته هي وصفية ومعيارية descriptive and normative لطبيعة الإنسان الأصلية، أي لقدرته على استذكار مصيره المبتكر وتحقيقه، ولقدرته على العيش في حالة **الإسلام** الفاعلة، أي التسليم لله[1].

لذا فوفقاً للقرآن، ينبغي أن يقود **الإسلام**، أو التسليم والخضوع الشخصي لله، إلى الإسلام، أي إلى الالتزام بالقوانين والتشريعات المسلكية التي أوحى بها الله عبر محمد. من يَحُزِ **الإيمان** يَحُزِ **الإسلام** وتالياً، الإسلام.

ومع أن مصطلح «إسلام» يدل على التزام **المسلم** بالجماعة المسلمة، فإن القرآن يذكر مواقف يدعي فيها الأفراد أنّهم أسلموا ولكنهم في الواقع لم يحوزوا **إيماناً** حقيقياً. قد تكون دعواهم مجرد انتحال لفظي للإيمان وقد تكون معززة بأعمال عبادية معينة كالصلاة والصيام. خير ما يمثّل هذه الحالة هي الآية ٤٩ من سورة الحجرات:

﴿قالت الأعراب آمنا قُل لم تُؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾.

يروى أن هذه الآية نزلت في قبيلة بني أسد التي تظاهرت باعتناق الإسلام إبان المجاعة للحصول على مال الصدقة. يُحمل مصطلح

(١) Seyyed Hasan ‘Askari, ’Religion and Development’ in *Islamic Quarterly*, vol. 30, no. 2 (1986), p. 79.

إسلام هنا على الاعتناق الظاهري للإسلام وليس على التسليم الكامل للسريرة الذي يفهم من جُلّ الآيات المتعلّقة بـ **الإسلام**.

سيتم لاحقاً في هذا الفصل رسم الحدود الفاصلة للتفريق بين **الإيمان والإسلام**؛ ويتضح من آياتٍ كثيرةٍ أن القرآن يقبل هذا التفريق. أوضحُ هذه الآيات هي الآية ٢٠٨ من سورة البقرة حيث يؤمر المؤمنون بالدخول في **الإسلام** [السلم] كافة[١].

الرؤية السّنيّة للفرق بين الإيمان والإسلام

على ما في **مسند** ابن حنبل، فإن «الإسلام علانية والإيمان في القلب»[٢]. بهذا المعنى فإنّ «التسليم لله» يتجسد في الالتزام بالشعائر والطقوس التي يفرضها القانون الديني. الله وحده يحكم على قلوب عباده وعلى حقيقة الإيمان؛ على الإنسان أن يحكم على نظيره الإنسان في حدود الظاهر، والظاهر شأن الإسلام. ولذا سمى الصوفيّة «علم **الفقه**» باسم «**مقام الإسلام**»[٣].

يعتبر كثير من الحنفية والماتريدية أن **الإسلام والإيمان** مترادفان،

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٠٨ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾. تعني كلمة الإسلام [ترجم المؤلف كلمة السِّلْم إلى الإسلام في النص الإنكليزي للآية] التسليمَ الكامل للنفس الذي يؤدي إلى الإيمانَ الكامل. من أجل شرحٍ موجزٍ للتسليم كإكمال للإيمان، انظر: الطباطبائي، محمد حسين: **تفسير الميزان**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د. ط.، د. ت.، ج١ ص ٣٠١. (سنشير لاحقا إلى هذا العمل بالميزان). انظر أيضاً: مطهري، مرتضى: **العدل الإلهي**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٢٨٠-٢٨١.

(٢) إبن حنبل، أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار صادر، بيروت، د. ط.، د. ت.، ج٣ ص ١٣٤.

(٣) انظر المقالة المعنونة islam في EI2.

إلا أنهم يعرّفون كلا منهما على حدة بأنّه **الإقرار** باللسان، ويربطون هذا أحياناً بالالتزام الوثيق أو بالمعرفة القلبيّة أو بكليهما. ويجري تجاهل المسألة برمتها في **الفقه الأكبر**، وهو عمل عقدي حنفي من القرن الهجري الثاني، وفي **وصية أبي حنيفة** وهي من القرن الثالث. ويرسم **الفقه الأكبر** II حداً فاصلاً: **الإسلام** مرادف للانقياد **والتسليم** التامّين للقوانين الإلهيّة. وتبعاً لهذا النص، «لا إيمان بدون الإسلام كما إن الإسلام بدون الإيمان منتفٍ»[١].

يفرّق الأشاعرة والشافعية بين **الإيمان والإسلام**. فعلى سبيل المثال يساوي الأشعري بين **الإسلام** وركنَي **الشهادة**، وهي الإقرار اللفظي الذي يتيح للفرد أن يدخل في أمة الرسول[٢]، ويستنتج أن **الإسلام** يختلف عن **الإيمان**. وفي **الإبانة** نصٌّ على أن **الإسلام** أوسع من الإيمان وبالتالي فإنه «ليس كل الإسلام إيماناً»[٣]. وزعم الأشاعرة المتأخرون أن الإسلام، أي الالتزام بالشعائر المفروضة في الشريعة ومن قبله النطق بـ **الشهادة**، قد يكون ممارَساً بلا تصديق وأن **التصديق** قد يحصل بغير إسلام. لكن الإسلام بغير تصديق ديدنُ **المنافقين**، أما التصديق بدون الإسلام فأمر يُعذَر عليه في حالة وجود مانع خارجي، مع أنه قد لا يُعذر عليه إذا تُرِك الإقرار بالإسلام ضعفاً أو تردداً. إذّاك تكون المسألة مسألة **فسق** أكثر منها مسألة كفر. ويرى الجرجاني

(١) A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge: CUP, 1932), p. 194.

(٢) الأشعري، أبو الحسن: **مقالات الإسلاميين**، تحقيق عبد الحميد، القاهرة، د. ت.، ج١ ص ٣٢.

(٣) L. Gardet, 'ISLAM' in EI, new edition, vol. 4, p. 172.

الشافعي أن «الإسلام هو الإقرار اللفظي بالإيمان دون موافقة القلب أما الإيمان فهو موافقة القلب واللسان»[١].

يؤمن ابن تيمية أن الإسلام هو التطبيق الظاهري والاجتماعي - إن جاز التعبير - للشريعة، بينما «**الإيمان** هو استبطان interiorization الإسلام»[٢]. وبما إن التطبيق الخارجي والاجتماعي للشريعة هو آصرة المجتمع الإسلامي المثالي، فإن الفقهاء معنيون به؛ إذ الإسلام هو حيث تُقام أحكامُ القرآن جماعياً. إن أولى النقاط التي تهم الفقيه الذي يدرس ويستنبط الأحكام والأنظمة في **بلاد الإسلام** ليست هي كثرة **الإيمان** وإنما هي التطبيق الجماعي لهذه الأحكام التي تشكل الإسلام. لذا فإن **دار الإسلام** مرادفة لـ **دار العدل** حيث تكون حقوق الأفراد مرعية كما أمر بها القرآن. فعلى كل من يعتبر نفسه مسلماً أن لا يتشدد في التزامه بالتطبيقات الشخصية للإسلام بقدر ما يلتزم بالمجتمع الذي يضم كل من يعترف بالقرآن وبمحمد[٣].

الإسلام في تفاسير القرآن

بينما يستخدم **الإيمان** عموماً كتعبير عن الاستجابة الداخلية لما أنزل الله والالتزام به، فإن في مصطلح **الإسلام** مرونةً متأصلة تُضفي على فهمه تنوعاً وحتى تباعداً في الفهم يظهر في تعابير الكاتب الواحد. ويظهر من آيات القرآن تفريقٌ بيّنٌ بين الناحيتين الفردية والجماعية لمصطلح **الإسلام**. تُظهر آية بني أسد (الحجرات ١٤)

(١) Ibid., vol. 4, p. 137.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

وجوبَ التمييز بين **الإيمان والإسلام**؛ وينبثق من الآية نتيجة مهمة أخرى وهي إمكان فهم **الإسلام** نفسه على مستويين مختلفين: أولهما التسليم القلبي للإنسان، وهو لبُّ الإيمان؛ وثانيهما الممارسة الجماعية للتسليم، وهي المعروفة بدين الإسلام. وفي رأي كينيث كراغ Kenneth Cragg:

> هناك العام والخاص؛ الفكرة والتعبير المحدد عنها؛ الشيء ذاته والشيء ممأسساً. فالإسلامُ إنما يُنَظِّمُ **الإسلامَ** ويحدِّدُه ويحافظ عليه[١].

إذا، تتألف الأمة الإسلامية نظرياً من الأفراد الذين آمنوا بالله وأسلموا أنفسهم له. وما كان المسلم العادي ليميز تقليدياً بين الناحيتين الفردية والجماعية؛ لكن هذا التمييز ناصعٌ جليٌّ إذا ما قارنّا آية بني أسد، التي تشير إلى إسلام جماعي بل وأكثر منه: محض إسمي، بآيات أخرى كالآية ١١٢ من سورة البقرة حيث يكون مفهوم الإسلام هو تسليم النفس بكليتها[٢]. بالمثل، فإن الآية ٩٤ من سورة النساء تتناول حالة الإسلام الإسمي والمتمثل هنا في التحية الرمزية (**السلام**) التي يتبادلها المسلمون بينما تتناول الآية ٢٢ من سورة لقمان حالة تسليم السريرة جمعاء مضافاً إليها **الإحسان**، أي العبادة الخالصة لله[٣].

---

(١) Kenneth Cragg, *The House of Islam* (Belmont: Dickenson, 1969), p. 5.

(٢) انظر الهامش ٢٨.

(٣) سورة لقمان، الآية ٢٢ ﴿وَمَن يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾.

المسلم تحديداً هو من يسلم سريرته جمعاء لإرادة الله:

الحصيلة المنطقية لفعل التسليم هذا هي إشهار الإيمان المُدخِلُ تلقائياً في أمة الإسلام. إذا كان **الإسلام** فردياً والإسلام جماعياً، فإنه سيكون **مسلماً** ومسلماً[١]. هذا الوضع يشبه قضايا المنطق الصوري التي تقول: «كلُّ فرنسيٍّ أوروبيٌّ وليس كلُّ أوروبيٍّ فرنسيّاً». إذ كل **مسلم** مسلم وليس كل مسلم **مسلما**. قد يكون التداخل في دلالتي المصطلح [الإسلام] في أذهان غالبية المسلمين راجعاً إلى أنه في الأيام الأولى للإسلام، كان ممكناً التأكيد على أن كل المسلمين **مسلمون**، وذاك عائد ببساطة إلى أن المجتمع المسلم الأول تأسس على اتحاد **المسلمين**. علاوة على ذلك، يصوِّرُ عموم المسلمين عصرَ محمد وأصحابه على أنه «العصر المثالي» أو «**عصر السعادة**» حيث أن محمداً «أكمل الدين»[٢]. من الممكن إذا أن تكون رغبة المفسرين الأقدمين في الحفاظ على تصور للزمن المثالي وللمجتمع الإسلامي النموذجي قد منعتْهم ليس فقط من التفريق بوضوح بين الأبعاد الفرديّة والجماعيّة لمصطلح **الإسلام**، ولكن أيضاً من الاعتراف الصريح بإمكان أنْ يكون الفرد مسلما دون أن يكون **مسلما** .

ومع ذلك، فقد حصلت تغيرات في فهم مصطلح **الإسلام**، ويمكن تبيُّن ذلك من خلال الدراسة المقارنة لبعض التفاسير القرآنيّة.

---

(١) على امتداد هذا الفصل، يُعبِّر بـ **الإسلام** عن التسليم الشخصي والفردي للمؤمن، وبالإسلام عن الدين الجماعي الذي ينتمي إليه. وعلى ذلك ينبني استعمال كلمتي **المسلم** والمسلم. ويرجى أن لا يؤدي هذا البيان إلى تخبط في غير موضعه عند القارئ، بل إلى تقدير من جانبه للفارق الدقيق بين المفهومين وللحاجة إلى وسيلة للتمييز بينهما.

(٢) سورة المائدة، الآية ٣ ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

يرى فخر الدين الرازي أن **الإسلام** يجب أن يتعلّق دائما بالقلب، وما لم يكن كذلك فإنه لا يسمّى **إسلاماً**. لذا يصبح **الإسلام والإيمان** واحداً. ويوافق الرازي على أنه رغم كون الإيمان و**الإسلام** مختلفين في العموم، فإنهما متحدان في الوجود[1]. ويقدم رشيد رضا تفسيراً مماثلا عندما ينص على أن كلا من **الإيمان والإسلام** يشكل «**الإيمان الخاص**». وهو **الدين** الوحيد المقبول من الله والسبيل الأوحد لخلاص البشر[2]. وبالنسبة إلى مفسّرين آخرين من السنة والشيعة، فإن **الإسلام** جزءٌ من **الإيمان** وهو أحد عناصر **التصديق** بـ **التوحيد** وبه يعلن الإنسان إيمانه العميق بـ **أحدية** الله **وواحديته**، ويدمج الاستقامة المبنية على **التوحيد** في وجوده ونظرته للعالم. هنا يسبق **الإيمانُ الإسلامَ** ويشكلان معاً الخطوتين الأوليين في عملية الإيمان المذكورة تكرارا في القرآن : **الإيمان** سابق دائما على **الإسلام** و**الأعمال الصالحة والهجرة** وغيرها[3]. يقف مفسرون كثرٌ على فرق أساسي بين **الإيمان والإسلام** معترفين أن **الإسلام** قد يكون ذا معنى خارجي حصراً، بينما يتعلق **الإيمان** بالتصديق الباطني بأحدية الله وبكل ما ينتج عن هذا التصديق من حقائق مقدسة. عند إفراد مصطلح **الإسلام** عن سياقه،

---

(١) الرازي، فخر الدين: **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط.، د. ت.، ج ٢٨ ص ١١٧.

(٢) رضا، رشيد: **تفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير المنار**، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ١٩٤٨-١٩٥٦م، ج ٣، ص ٣٥٩-٣٦٠.

(٣) تظهر كلمة الصالحات ٦٢ مرة في القرآن، وفي كل مرة تُسبق بعبارة «الذين آمنوا»، مثلا في سورة البقرة، الآية ٢٥ ﴿وَبَشِّرِ الَّذِين آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ...﴾. من أجل ثبتٍ كامل، انظر: عبد الباقي، محمد فؤاد: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت، ١٣٦٣هـ، ص ٤١١-٤١٢.

يمكن فهمه على أنه تعبير عن التسليم الفردي لإرادة الله وأيضاً على أنه وصف لجماعة المسلمين .تصف الباحثة الأميركية جاين سميث Jane Smith بُعْدَ التسليم الفردي بأنه «علاقة عمودية» بين الخالق والمخلوق وبُعْدَ التسليم الجماعي بأنه «علاقة أفقية» بين الفرد والمجتمع المسلم[1]. ولكن هذا التفسير يغفل نقطة مهمة وهي أن ثمة تعريفين لـ **الإسلام** : التسليم الداخلي الصادق (**الإسلام**)؛ والالتزام بالشعائر والطقوس الخارجية التي تشكل الإسلام كدين الجماعة ـ سواء أكان هذا الالتزام لازماً طبيعياً عن **الإسلام** أم كان إسمياً محضاً.

استعمل المؤلفون لفظ «الإسلام» تقليدياً للدلالة على الأمة الإسلامية التاريخية وتنظيمها وتشييئها objectification للمعتقدات والشعائر. يغيّب هذا الاستعمال كونَ المصطلح يعني أيضاً التسليم الشخصي،وهو ما يهتم به الكتاب الغربيون عامةً عندما يحاولون تحديد **الإسلام** وتحليله.

من الواضح أن المغزى في أدبيات التفسير المبكرة هو المعنى الموحد لـ **الإسلام** كتسليم فردي وكحالة جماعية. يرى ابن عباس، وهو مفسر مبكر مقبول لدى السنة والشيعة، أن الإسلام يدل على **التوحيد** (وحدة الله أو بالأحرى التسليم بذلك)، لكنه يذكر أن الإنسان قد يولد في **الإسلام** / الإسلام. فهو يزعم في تفسيره للآية ٨٣ من سورة آل عمران، أن كلمة **طوعاً** تعني من ولدوا في الإسلام/ **الإسلام** بينما تعني كلمة **كرهاً** من أُدخلوا في **الإسلام** بالسيف[2]. لذا يبدو أن

---

(١) Jane I. Smith, 'Continuity and Change in the Understanding of Islam' in *Islamic Quarterly*, vol. 16, no. 3 (1972), pp. 129-130.

(٢) ابن عباس، عبد الله: **تنوير المقباس من تفسير إبن عباس**، انتشار استقلال، إيران، د. ط.، د. ت.، ص ٥١.

المفسرين الأوائل لم يقوموا بتفريق مفهوميّ واضح بين مسؤولية الفرد في تنفيذ وصايا الله وبين كون هذه الوصايا مفروضة على جميع أفراد الأمة وبالتالي فهي ميزة الجماعة نفسها.

في تفسير الطبري، نلحظ مرحلة جديدة في فهم **الإسلام**: التسليم اللفظي المحض وبالتالي التسليم الخارجي الذي به يدخل الفرد في مجتمع (**ملة**) الإسلام. وهذا يفتقر إلى عمق الإيمان الذي يتضمن **العلم والتصديق بالقلب**. إلا أن هذا **الإيمان** منسجم مع **الإسلام** الأعمق الذي لا يعدو بدوره أن يكون **تكميلَ الإيمان** وبهذا المعنى فهو يؤلّف التسليم المطلق للقلب والعقل والجسد. وبتعبير آخر، فإن التجاوب الوجداني هو الذي يؤدي إلى الطاعات الظاهرة. هنا يورد الطبري آية بني أسد (الحجرات١٤) التي عادةً ما يُمثَّل بها على دخول الفرد في **ملة الإسلام** وصيرورته مسلماً ولكن ليس بالضرورة **مسلماً** أو **مؤمناً**[(١)].

ويبدو أن المفسرين الآخرين لم يشعروا بأهمية القيام بتفريق كهذا، تاركين المسألة مفتوحة بخصوص **الدين** الذي يشيرون إليه سواء أكان **الإسلام** الشخصي للفرد أم الحالة الجماعية لأتباع محمد. تركزت المناقشات المبكرة على الظرف التاريخي لمحمد، ولذا فليس مفاجئاً أن يكون تفسيرهم لمصطلح **الإسلام** عاكساً هذه الرؤية التي توحِّد أبعادَه الفردية والجماعية. فالبؤرة التي تتركز عليها المناقشات هي المجتمع المسلم أيامَ النبي. يتحدث الطوسي، على سبيل المثال، عن

---

(١) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ضبط صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، د. ط.، ١٩٩٥، ج ٢٦ ص ١٨٤.

دخول جميع العرب في **الإسلام** زمنَ النبي، ولكنه لا يسلط أي ضوء على ظروف المجتمع المسلم في عصره. تبحث أعمال **التفسير** هذه بشكل شبه حصري في **أسباب النزول**، وتفسر الآيات في معظم الأحيان اعتماداً على الأحداث التي حصلت في سنوات الوحي الثلاث والعشرين. ومع أن المفسرين القدماء لا يسمحون لأنفسهم بالتفكر في عصرهم (وهو أمرٌ أقرب إلى **التأويل** منه إلى التفسير)، فإن المفسرين المتأخرين يدرسون عصرهم وظروفهم. فرشيد رضا، على سبيل المثال، يهاجم ما يرى أنه **جنسية** المسلمين المعاصرين:

> ... لأن **الدين** إذا لم يكن هو **الإسلام** (أي التسليم) الذي بيّنا معناه آنفاً فما هو إلا **رسوم وتقاليد** بالية يتخذها القوم رابطة لـ **الجنسية** وآلة للعصبية ووسيلة للمنافع الدنيوية وذلك مما يزيد القلوب فساداً والأرواح إظلاما[1].

أما كلمتا **الدين والأديان**، فقد أصبحتا، ابتداء من القرن الخامس، اعتياديتين في تفسير آيات كالآيات ٧ ـ ٩ من سورة الصف حيث سيظهر **الإسلام** على الدين كله. فتفسيرات كلمتي **الدين** والإسلام متداخلة جداً. وغالب الظن أنّ المفسرين، في استعمالهم لكلمة **الأديان**، إنما قصدوا التمييز بين ملة الإسلام والطوائف الأخرى؛ مع أن الكلمة المستعملة في الآية ٩ من سورة الصف هي بصيغة المفرد [الدين]، كما يسهل تأويلها بالاستجابة الشخصية للأفراد أكثر منه بنظام الملل المتعددة[2]. ومن السهل فهم الوعد القرآني بانتصار **دين الإسلام**

---

(١) **تفسير المنار**، ج ٣ ص ٣٥٨.

(٢) سورة الصف، الآية ٩ ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.

على الأديان كلها في ضوء السيطرة السياسيّة والاجتماعية عندما كانت الدولة الإسلامية في أوج اقتدارها.

لذا يمكن ملاحظة تطورات عدة في فهم **الإسلام** على صعيد العلاقة الأفقية بين الفرد والأمة. ويبدو أنه في سنوات تشكُّل التفسير القرآني، كان فهم **الإسلام** كتسليم شخصي والتزام جماعي - دون التفريق بينهما - تعبيراً بسيطاً عن الوحدة. بعدها بدأت المرحلة التي يبدو فيها أن شكلاً من التحديد الواعي حل محل الدمج التلقائي - أو اللاواعي - للعنصرين [الإسلام و**الإسلام**] في مصطلح واحد: فقد حُدّدَ **الإسلام** بالاستجابة الشخصيّة والتسليم الفردي لأوامر الله وإرادته. وتدريجياً، انبثقت مؤشرات على فهم أكثر مادية **للإسلام** على أنه **دين**، أو على أنه الإسلام.

تختلف المسائل تماماً في التفسيرات المعاصرة: فهاهنا إحالاتٌ على **الإسلام** كشيء يغاير التسليم الفردي. يقارن رشيد رضا، مثلاً، بين ما يدعوه «**الإسلام الحقيقي**» و«الإسلام **العرفي**»، مشيراً إلى أن الربط بين الدين والجنسية على قاعدة «الدين ما عليه المتدينون» إنما يصد عن إتباع دين الله الذي كان عليه جميع الأنبياء وهو الإسلام[1]. تمثل تفسيرات كهذه نقلة من دمج التسليم الفردي بهوية الجماعة إلى التمييز المحكم بينهما. وكما أسلفنا، فإن هذا التميز بارز في آيات عدة في القرآن؛ ولكن لأسباب تم شرحها، فقد أُخفيت دلالاته الدقيقة بما نُرَجِّح أنه رغبة المفسرين في الحفاظ على الوحدة. تحدّث ابن عباس عمّن يولد في **الإسلام** / الإسلام ولكنه لم يُفصِحْ كيف يختلف هذا عن

---

(١) **تفسير المنار**، ج ٣ ص ٣٦١.

إسلام التسليم الفردي. من جهة أخرى، يغاير رشيد رضا **الإسلام الحقيقي والإسلام الجنسي**. ثمة شكل واحد يتوحّد فيه المعنيان عند رضا في مصطلح واحد: إنها نظرته إلى المجتمع المثالي حيث يتحرر جميع الأفراد من الالتزامات الجماعية المحضة إلى درجة تُمكّنهم من اختبار **الإسلام** الشخصي الحقيقي. وبينما كانت الوحدة التي عبرت عنها الأجيال المبكرة هي بين الفردي والفعلي، فهي هنا بين الفردي والمثالي، أي ما مضى في مقابل ما قد يأتي.

لذا بالنسبة للمفسرين التقليديين، يُستعمل مصطلح **الإسلام** للدلالة على التسليم الفردي كما يستعمل كنعت جامع لأولئك الذين أسلموا نظريّاً، مع تركيز أكبر ـ كما في القرآن ـ على المعنى الأول. ليس هناك في الأدبيات المبكرة إشارة إلى «المثالي»، هناك الفعلي فحسب. في رأي المفسرين المعاصرين، **الإسلام** الحقيقي هو التسليم الصادق للفرد، وفي الأحوال المثالية، للمجتمع، ولكن **الإسلام** المُراد هو الإسلام **الحقيقي** وليس **العرفي**.

مفهوما الإيمان والإسلام في الأحاديث الشيعية

وفقاً لإمام الشيعة السادس، جعفر الصادق، فإن **الإسلام** هو الإقرار اللفظي بـ **الشهادتين**. وفي حديث يرويه المفضّل[١]، ينص الإمام على أن هذا الإقرار هو ما يجعل الفرد جزءاً من الأمة الإسلامية: يحقن به الدم، وتؤدّى به الأمانة وتستحل به الفروج، وما إلى ذلك. ومع ذلك،فإن الثواب في الآخرة ينبع من **الإيمان؛ الثواب على الإيمان**. وفي حديث مماثل، ينص الصادق على أن **الإيمان إقرار**

---

(١) الحديث يرويه القاسم الصيرفي شريك المفضّل. [المترجم].

وعمل و**الإسلام** إقرار بلا عمل[1]. وحول الفرق بين **الإيمان والإسلام**، يحدد الصادق الإسلام بـ **الوجه الظاهري**[2] الذي يعرف به المسلمون: الإقرار بـ **الشهادتين** وإقام الصلاة وإيتاء **الزكاة** وحج البيت وصيام شهر رمضان وسواها. أما **الإيمان**، فهو كل هذه بالإضافة إلى الإقرار بمفهوم **الولاية**[3][4]. فمن أقر بأهميّة الصلاة والصوم ولم يقرّ بـ **الولاية** هو مسلم ضالّ. **الإيمان** كائن في القلب وبالتالي فهو يهدي الإنسان إلى الله، أما **الإسلام** فقوامه الأعمال والأقوال الظاهريّة. تُستعمل كلمة **الولاية** هنا بالمعنى الشيعي، أما صحة الرواية فتلك مسألة أخرى. بقدر ما يتعلّق الأمر بالقرآن، فإن **الولاية** كما يؤمن بها الشيعة الإمامية لا تشكل أصلاً من أصول الإيمان، وقد اعترض مفكرون شيعة على العرف الذي يُدرج الإمامة ضمن أصول الدين قائلين إنها «من أصول المذهب وليست من أصول الدين»[5][6].

النقطة المهمة المنبثقة من هذا الحديث هي أنّ **الإيمان والإسلام** مختلفان مفهوميّاً، حيث يتعلّق **الإيمان** بالقلب ويغدو أساساً للإسلام، الذي يتألف من جميع المسائل الظاهرية والعملية كالصلاة والصوم وما

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب: **الكافي**، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤، ١٣٦٥هـ، ج ٢ ص ٢٤.

(٢) في الأصل: الظاهر وليس الوجه الظاهري. [المترجم].

(٣) م. ن. من أجل توضيح مصطلح الولاية الذي يستعمله الشيعة والصوفية على حد سواء، ولكن بدلالات مختلفة جذرياً، انظر:

J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), pp. 133-7.

(٤) في الأصل: الإقرار بهذا الأمر؛ وفُسّر بالولاية وذاك عائد إلى اعتماد المؤلف ترجمةً فارسية لـ **الكافي**، فقد يكون المترجم الفارسي فسّره كذا. [المترجم].

(٥) شريعتي، علي: **تشيع علوي وتشيع صفوي**، طهران، ١٩٧٣/ ١٩٧٤، ص ٦٢.

(٦) لم أعثر عليه في الترجمة العربية رغم بحثي الدؤوب. [المترجم].

شابه. هذا ما يؤكده الإمام الباقر بقوله: **الإيمان** ما استقر بالقلب وأفضى به إلى الله عز وجل وصدقه العمل بالطاعة لله والتسليم لأمره[1]. يحوي الإسلام الأعمال والأقوال الظاهرية التي تميز الفرد كواحد من أمة المسلمين. الإسلام لا يشترط [يشرك] **الإيمان**؛ **والإيمان** يشترط [يشرك] الإسلام. هاهنا يمكن تشبيه الإسلام **والإيمان** بـ **المسجد الحرام والكعبة**: فكلُّ الكعبة في المسجد وليس كلّ المسجد في الكعبة. بناء على كون **الكعبة تمثّل الإيمان**، يؤكد الحديث على أن كل من يمتلك **الإيمان** يمتلك الإسلام ولكن ليس العكس صحيحاً بالضرورة؛ ويستشهد الباقر هنا بالآية ٤٩ من سورة الحجرات التي تعالج الإسلام الانتهازي الظاهري لبني أسد. يجري **المؤمن** والمسلم مجرى واحداً في الفضائل والأحكام والحدود، ولكن للمؤمن فضل على المسلم لأن أعماله قائمة على الإيمان الحقيقي وليس على **التقليد** أو الظروف الثقافيّة أو الجغرافية[2].

في جواب على كتاب لأحد أتباعه، يُجلّي الصادق الفرقَ بين **الإيمان والإسلام**: الإيمان هو **الإقرار** باللسان **وعقيدة** [عقد] في القلب وعمل بالأركان[3]. الإسلام «مسألة ظاهريّة»، فقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً ولكنه لا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً. يؤكد الصادق هنا على أن **الإيمان** هو بيتُ القصيد لذا يمكن أن يكون المرء مسلماً دون أن يكون مؤمناً حقاً. ولكنه سرعان ما يُبهم المسألة إذ يصرح أنّ الفرد لا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً.

---

(١) **الكافي**، ج٢ ص ٢٦.
(٢) م. ن. ج٢ ص ٢٧.
(٣) م. ن.

يتأتى الغموض هنا من استحالة التمييز بين **الإسلام** «الحقيقي» و«الإسمي» في اللغة العربية، وذلك عبر تخصيص الإسمي بحرف I كبير كما في اللغة الإنكليزية. وكما بيّنا، يُمكن الالتزام الإسمي بدين الإسلام والانتفاعُ العميم بمغانمه دون أي إيمان حقيقي أو قناعة راسخة. ومجدّداً، فإن الآية التي تعالج القبول الظاهري لبني أسد بدين الإسلام هي دليلٌ ضافٍ على ذلك. ومع ذلك، فإن [الإمام] الصادق محقٌّ عندما يؤكد أن المؤمن لا يكون مؤمناً ما لم يسلم نفسه (**إسلاماً؛ تسليماً**) تماماً للحقائق التي آمن بها. لن يكون الحديث ذا معنى إلا إذا كان الصادق ناظرا إلى نوعية التسليم التي توصف **بالإسلام** [islam مع حرف i صغير]، هذا **الإسلام** قد يُعتبر إكمالاً لـ **الإيمان** ولذلك، فهو جزء من عملية الإيمان ذاتها. إنه نوع التسليم الذي يلزم منه الأعمالُ الصالحة التي تُشكّل «أركان الإسلام». لذا فمن المتوقع أن يكون **المسلم** مسلماً، ولكن الاستنتاج القائل بأن المسلم هو **مسلم** أيضاً ليس صحيحاً دوماً. (هنا تتوافق كلمة **مسلم** مع **الإسلام** وتستعمل للدلالة على التسليم الحقيقي بينما تستعمل كلمة مسلم للدلالة على الملتزم ـ فعلياً أو إسمياً ـ بدين الإسلام). ويختم الصادق الحديث بالتأكيد على أن الإسلام يسبق **الإيمان** وهو يشكل مقدمة [أي يشارك] **الإيمان**. «فإذا أتى العبد كبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى الله عز وجل عنها كان خارجاً من **الإيمان** ساقطاً عنه اسم الإيمان وثابتاً عليه اسم الإسلام، فإن تاب واستغفر عاد إلى دار **الإيمان**. ولا يخرجه إلى الكفر إلاّ الجحود والاستحلال أن يقول للحلال: هذا حرام، وللحرام: هذا حلال، ودان بذلك فعندها يكون خارجاً من الإسلام والإيمان.» ووفقاً للحديث، فإن هذا

الشخص هو بمنزلة من دخل **الحرم** ثم دخل **الكعبة** وأحْدَثَ في الكعبة حدثاً فأخرِجَ عن الكعبة وعن الحرم فضربت عنقه وصار إلى النار[1].

مسألة الإيمان والإسلام في التفاسير الشيعية

وفقاً للعالم الشيعي المعاصر، العلاّمة الطباطبائي، فإن لـ **الإسلام** مراتب عدة. الأولى من مراتب **الإسلام**، هي القبول بظواهر الأوامر والنواهي في **دين** الإسلام. ويتم تأكيد هذه بنطق **الشهادتين**، وهو الشهادة التي يدلي بها الإنسان عندما يدخل في الإسلام. هذه الصيغة الشفوية هي التي تدخل الفرد في حمى الإسلام وتضمن عضويته في أمة المسلمين، «سواء وافقه [الهاء تعود للّسان] القلبُ أو خالفه»[2]. وتأكيداً لمذهبه في أن فعل الشهادة ـ والذي يُصيّر الإنسان مسلماً ـ قد يحدث بقليل اعتقاد أو حتى بغيره، يورد العلاّمة الآية المذكورة آنفاً والتي تصف الدخول الإسمي لبني أسد في الإسلام.

ويتعقب الإسلامَ بهذا المعنى أولُ مراتب **الإيمان**، وهو الإذعان القلبي بمضمون **الشهادتين** بشكل **إجمالي** كما يسميه العلاّمة، ويلزمه العمل بغالب **الفروع** في هذه المرحلة. ويبشر هذا بالمرحلة الثانية من **الإسلام** [الإيمان] و«هو التسليم والانقياد القلبي لجل الاعتقادات الحقة **التفصيلية**»[3]. ويتبع هذه المرتبةَ من التسليم **الأعمالُ الصالحة** وإن أمكن للمؤمن أن يتخطى في بعض الموارد لبعض ضعف يعتريه. ومن أجل التأكيد على وجود مراتب لـ **الإسلام** تتأخر عن مرتبة **الإيمان**

---

(١) نص الحديث كاملاً في **الكافي** ص ٢٧، الحديث الأول في بابه. [المترجم].
(٢) **الميزان**، ج ١ ص ٣٠١.
(٣) م. ن.

الأساسية وتختلف عن التسليم الإسمي المتمثل في آية بني أسد، يورد العلاّمة آيتين أخريين هما (الزخرف ٦٩) و(البقرة ٢٠٨): الأولى هي من الآيات حيث يذكر الإيمان بـ **آيات** الله كأمر سابق على التسليم له[١]؛ والثانية هي أمر من الله للمؤمنين بالدخول في **الإسلام** [السلم] كافة[٢].

ويأتي عقب المرتبة الثانية من **الإسلام** المرتبةُ الثانية من **الإيمان**، وهي **الإيمان** [الاعتقاد] **التفصيلي** بالحقائق الدينية الإسلامية. ويرى العلاّمة أن هذا المقام مبيّن في مثل الآية ١٥ من سورة الحجرات، حيث يوصف المؤمنون بأنهم من آمنوا بالله ورسوله ولم يرتابوا بعدها[٣]. كما ترد الآية ١١ من سورة الصف حيث يؤمر المؤمنون بتقوية إيمانهم بالله ورسوله وبالجهاد في سبيله[٤].

تأتي بعدها المرتبة الثالثة من **الإسلام**: فإن النفس إذا ما أنست بالإيمان المذكور وتخلقت بأخلاقه تمكنت منها وانقادت لها سائر القوى البهيمية والسبعية، وبالجملة القوى المائلة إلى هوسات الدنيا وزخارفها الفانية الداثرة، صارت [النفس] قادرة على تسليمها كلها [القوى] لإرادة الخالق. عندها يعبد الله كأنه يراه[٥] ولن يجد في سره

(١) سورة الزخرف، الآية ٦٩ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا مُسْلِمِينَ﴾.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢٠٨ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾.

(٣) سورة الحجرات، الآية ١٥ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾.

(٤) سورة الصف، الآية ١١ ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾.

(٥) **الميزان**، ج ١ ص ٣٠٢.

أو علانيته ما لا ينقاد إلى أمر الله ونهيه أو يسخط من **القضاء والقدر**. كما يستند العلاّمة إلى الآية ٦٥ من سورة النساء وفيها نص على أن الإيمان الحقيقي لا ينال إلا باليقين المطلق للمؤمن حين لا يقوم بأدنى اعتراض على أوامر الله[1]. ويتعقب هذه المرتبةَ من الإسلام المرتبةُ الثالثةُ من **الإيمان** المبلورة عند العلاّمة في الآيات ١ ـ ١١ من **سورة المؤمنون**. عملياً، فإن المرتبتين الثانية والثالثة من **الإسلام** متطابقتان بما إن كليهما يمتاز بالإصرار على التسليم لأوامر الله من خلال **الرضا والصبر** والأعمال الصالحة. وعندما يصل الإنسان للمرتبة الثالثة من **الإسلام**، يصبح حال الإنسان مع ربه حال العبد المملوك مع مولاه، والأمر في ملك رب العالمين لخلقه أعظم من ذلك. يؤكد العلاّمة أن ملك الله مطلق: فالإنسان معتمد كلياً على الله في جميع الأشياء ولا استقلال له لا ذاتاً ولا صفة ولا فعلاً. لذا فإن قدرة الله وربوبيته لا تقارن بسلطة السيد البشري على عبده.

وكلما زاد تسليم الإنسان، كشف الله له حقيقة العلاقة بين الخالق والمخلوق. وهذا «الكشف» هو محض «معنى وهبي وإفاضة إلهية» لا تأثير لإرادة الإنسان فيه. ويقتبس العلاّمة آيات متعلقة بالنبي إبراهيم الذي رغم انصياعه الكلي للأمر **التشريعي** بالتسليم، فإنه سأل الله في نهاية حياته أن يجعله «مسلماً» ومن ذريته أمة «مسلمة» لله[2]. وبما إن التسليم أمر مناط منطقياً بالمؤمن نفسه، فإن سؤال إبراهيم يدل على أمر ليس زمامه بيده. هذا ما يدعوه العلامةُ المرتبةَ الرابعة من **الإسلام**،

---

(١) سورة النساء، الآية ٦٥ ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾.

(٢) **الميزان**، ج ١ ص ٣٠٣.

ولكن يترجح أن إبراهيم لم يكن يلتمس كشفاً تتجلى فيه قدرة الله المطلقة بقدر ما كان يلتمس الثبات على ما كان حققه من تسليم إلى حينه. لا يتسق قول العلاّمة بأن هذه المرتبة إفاضة إلهية مع فهم التسليم كمرتبة يبادر إليها المؤمن باختياره. زد على ذلك، فإنه لم يكن لدى إبراهيم عِلْمٌ كافٍ بمستوى إيمان ذريته واستعدادهم لنوع الكشف الوارد في الخبر.

يترتب عن المرحلة الرابعة من **الإيمان** استيعابُ هذا الحال لجميع الأحوال والأفعال. يجري إيرادُ الآيات (يونس ٦٢ ـ ٦٤) [العلامة يورد الآيتين ٦٢ و٦٣ دون الآية ٦٤] كعرض لهذه المرتبة من **الإيمان**، حيث أن هؤلاء المؤمنين المذكورين في الآية يجب أن يكونوا على يقين من أن لا استقلال لشيء دون الله ولا تأثير لسبب إلا بإذن الله. هذه هي مرتبة **الولاية** وفيها يرتفع المؤمن إلى الحالة الجديدة، وهي صيرورته **ولياً لله**.

من هذه الدراسة الخاطفة للأحاديث والتفاسير، تنبثق حقائق عدة. أولا، يتفق الشيعة والسنة على أن **الإيمان والإسلام** مختلفان مفهومياً كما يظهر من آيات قرآنية عديدة. ثانياً، يتفق الكثير من علماء السنة والشيعة، الماضين والحاضرين، على أن **الإيمان** أساس الإسلام/ **الإسلام** وبالتالي فهو لبابٌ له وجوهر.

ومع ذلك، ثمة التباس ملموس يحيط بالتفسيرات المختلفة لكلمة **الإسلام** وبعجز المفسرين الأوائل ـ أو إعراضهم ـ عن متابعة القرآن في إقامة تفريق واضح بين التسليم الشخصي (**الإسلام**) وعضوية الطائفة الدينية (الإسلام). وكما رأينا، فقد يكون هذا نابعاً أصلاً من الرغبة في الحفاظ على الوحدة، أو انعكاساً للاعتقاد بأن جميع المسلمين في

الأيام المبكرة جداً للمجتمع الإسلامي كانوا **مسلمين** أيضاً. ومع نمو الأمة، تزايدت احتمالات تظاهر الناس بالإيمان لمجرد الطمع في المكاسب المادية والاجتماعية التي يجلبها الانتساب للأمة، وما قضية بني أسد إلا مثال على ذلك[١]. كذلك، فإن الإبهام في استعمال كلمة **الإسلام**، والتي لا يمكن تمييزها عن الإسلام في العربية لغياب الأحرف الكبيرة خلافاً للإنكليزية، قد أغبش الفارق بين التسليم الشخصي الداخلي للفرد (**الإسلام**) وبين التظاهر بالتزام الطائفة الدينية (الإسلام). تعطي الجمل المبهمة كتلك التي أدلى بها ابن عباس انطباعاً بأن **الإسلام** مسألة استحقاق بالولادة أكثر منها مسألة تسليم شخصي[٢]. موهِمَةٌ أيضاً هي الرواية عن جعفر الصادق عندما يعتبر الإيمان غير ممكنٍ إلا عبر **الإسلام**. قد يكون هذا صحيحاً إذا قصدنا بكلمة **الإسلام** التسليمَ الشخصي للفرد؛ ولكنه غير صحيح إذا قصدنا الإسلام. في ضوء هذا، يصبح من اليسير أن نجد مولوداً في بيئة إسلامية يعتبر نفسه مؤمناً لمجرد انضمامه إلى الأمة الإسلامية، وبالتالي يَصرف التركيزَ عن الإيمان، الذي يريده القرآن، إلى الإسلام عبر المساواة بين **الإيمان** والإسلام. ولذا فقد كان بمقدور الغزالي مع حلول القرن السادس/الثاني عشر أن يؤنب المسلمين بسبب أن «علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في

---

(١) سورة الحجرات، الآية ١٤ ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

(٢) يبرر ابن عباس إيمانه بإمكانية «الولادة في الإسلام» استنادا إلى سورة آل عمران، الآية ٨٣.

كتابه: فقهاً وحكمةً وعلماً وضياءً ونوراً وهدايةً ورشداً، قد أصبح من بين الخلق مطوياً وصار نسياً منسياً»[١]. ومع حلول القرن العشرين، استطاع مفسرون كرشيد رضا أن ينتقصوا من إيمان الكثير من نظرائهم المسلمين لأنه «آلةٌ للعصبية ووسيلة للمنافع الدنيوية»[٢].

بناء على كون الإيمان والإسلام/ **الإسلام** مفترضَي القيام على أسس من العلم والعقل والخيار الواعي للفرد[٣]، إلى أي حد أثّرتْ هيمنة الإسلام على **الإيمان** في الطريقة التي ينقل بها العلماءُ دينَ الإسلام إلى الجماهير المسلمة؟ من هنا ننتقل إلى إشكالية العلم.

العلم في الإسلام: ما العلم ومن العلماء؟

لقد كُتِبَتْ شروح لا حصر لها حول طبيعة **العلم** ودوره في الإسلام ـ ربما أكثر من أي دين آخر، وهذا لا شك عائد إلى المنزلة الرفيعة والدور المصيري اللذين يوليهما القرآن للعلم[٤]. وهذه الشروح تتعرض للكون بأجمعه. وقد رُسِمَتْ تمايزات بين **علم الله** أولا وعلم الإنسان بالله (**العلم بالله**) وبالعالم والمحسوسات والمعقولات ثانياً، وعلمه بالمعرفة الروحية والحكمة ثالثاً. لذا كان مفهوم **العلم** متعدداً: الوحي

---

(١) الغزالي، أبو حامد: **إحياء علوم الدين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط.، د. ت.، ج ١ ص ٢.

(٢) انظر الهامش ٥١.

(٣) على سبيل المثال، سورة الإنسان، الآية ٣ ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾.

(٤) من أجل دراسة ممتازة لمفهوم العلم في الإسلام، انظر:

Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant* (Leiden: Brill, 1970).

يقول روزنتال Rosenthal إن مفهوم العلم سيطر دوما على جميع النواحي الفكرية والروحية والاجتماعية في حياة المسلمين، ويعتقد أنه في الإسلام، تمتع العلم بمنزلة لا مُساويَ لها في الحضارات الأخرى.

المنزل أو القرآن **والشريعة والسنة**، الإسلام **والإيمان والعلم اللدني والحكمة والعرفان والتفكر** والعلم الطبيعي science (الذي جَمْعُه **علوم**) والدراسة. وصُنِّفَتْ كُتُبٌ حول هذه المواضيع منذ بدايات الإسلام المبكرة إلى يومنا هذا، إلا أن أكثرها مُصَنَّفٌ قبل القرن الهجري العاشر. تتضمن هذه الأعمال: تفسير القرآن، تعليقات على أحاديث النبي لجامعي **الحديث**، مؤلفات في الفقه والأصول وأخرى لفقهاء كبار مخصصة لبحث العلم والعقل، كتب عن العلم لعلماء من السنة والشيعة، رسائل للمعتزلة والمتكلمين والفلاسفة والصوفية، معاجم للمصطلحات التقنية في **التصوف** والفلسفة والعلوم **والفنون** لكثير من النحويين وفقهاء اللغة والباحثين والأدباء، ومنتخبات ومؤلفات مرتبطة بالثقافة والأدب. ومن الواضح أن مسحاً شاملاً للأدبيات التي تتناول مفهوم **العلم** في الإسلام مهمةٌ ضخمةٌ تتجاوز حدود هذه الدراسة. وبالإضافة إلى ذلك، هذه الدراسة ليست مهتمة بالتعريفات الفلسفية والإبستمولوجية للعلم[١]؛ إن هدفنا هنا أن نظهر، عبر نظرة خاطفة لطرح **العلم** في القرآن والسنة، أنّ هذا المصطلح قد جُرِّد من معناه الأصلي في غالب الأحيان. لقد كان لتعدد معاني كلمة **العلم** آثار في عوام المسلمين بعيدة المدى، ليس فقط في طريقة إرشادهم «دينياً»، ولكن فيما يتعلق أيضاً بالسلطة السياسية.

---

(١) انظر:

Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975). تُخصص الصفحات ٢٠٠-٢٤٤ لتقويم عدة نظريات إسلامية في العلم؛ ويجري المقارنة والتحليل لآراء علماء أمثال [الملا] صدرا، ابن سينا، فخر الدين الرازي، الفارابي، والسهروردي.

بالنظر إلى طبيعة الإسلام والمتطلبات العملية للأمة الإسلامية التي تأسست في المدينة تحت قيادة محمد، فقد كان محتوماً أن يتم استيلاء علوم كعلوم القرآن والحديث وطرق استنباط الأحكام السياسية والاقتصادية والاجتماعية من هذين المصدرين. وكان علم التفسير من أسبق العلوم ظهوراً. يرى الباحث الإيراني ورجل الدين عبد الرضا حجازي أنه لم تكن هناك حاجة للكتابة في «علوم القرآن» خلال حياة محمد، إذ كان على مَن لديه سؤال عن القرآن أن يسأل النبي مباشرة[1].

تطورت **علوم القرآن** بسرعة بعد وفاة محمد مع ولادة فروع معرفية جديدة. وقد أسهمت الأهمية التي يوليها القرآن للعلم، مضافاً إليها اللبس الطاغي على مصطلح **العلم**، في نشوء «علوم» كثيرة يُزعم أن أصولها تعود إلى القرآن. وقد كان بمقدور كل فرد من مثقفي الأمة أن يشغل نفسه بناحية ما من نواحي التنزيل، وذلك بحسب ميله وقدرته. ويقال إن صهر النبي الإمامَ علي بن أبي طالب هو أول من علّم النطق والتلاوة القرآنية الصحيحة عبر إملاء قواعد النحو العربي وتعليمها لأبي الأسود الدؤلي[2]. كما يُنقل أن المفسر الشهير ابن عباس تلقى علم التفسير عن علي في خلافته[3].

يعزو رجل الدين الإيراني، العلاّمة البرقعي، كل ما يدعوه «العلوم الإسلامية» إلى القرآن، كما يحصي أبعاد القرآن المختلفة التي دُرست

(١) حجازي، عبد الرضا: **قرآن در عصر فضا**، قانوني انتشارات، طهران، ١٣٥٤ هـ. ش. / ٧٥-١٩٧٦م، ص ١٧٠.
(٢) ظالم بن عمرو أبو الأسود الدؤلي، توفي عام ٦٧هـ/ ٨٦-٦٨٧م.
(٣) ترِدُ في حجازي، **قرآن در عصر فضا**، ص ١٧٠.

والعلوم التي نتجت عن هذه الدراسة. بناء عليه، فهو يرى أن الاهتمام بحروف القرآن وأصواته نتج عنه «علم» **التجويد**، كما نتج «علم» **النحو والصرف** عن اهتمام بعض الأشخاص بتركيب الكلمات واستعمالها؛ أما «علم» **رسم الخط**، فقد ازدهر بسبب التأمل في أساليب الكتابة ونسخ القرآن. أولئك الذين تدبروا في معاني الكلمات مهدوا لنشوء «علم» **التفسير**، وأولئك الذين تأملوا في البراهين العقلية وأمثلة توحيد الله أنذروا بنشوء «علم» **الكلام**. أما التحري عن كيفية استنباط الأحكام الضرورية لتنظيم حياة الناس فقد قاد إلى ولادة «علم» **الأصول**. كما آذن التفكر في سيرة الأنبياء السابقين وإنجازاتهم بولادة «علم» **التاريخ**. وقد قادت دراسة الآيات التي يتعرض القرآن فيها لأنماط السلوك ـ المؤدية إما إلى الثواب وإما إلى العقاب ـ إلى ولادة «علم» **الأخلاق**. أولئك الذين تفكروا في الآيات القرآنية الكثيرة التي تعالج الظواهر الكونية أسسوا العلوم «الطبيعية» وصاروا رواداً في علوم الطبيعيات والرياضيات والفلك والطب والكيمياء والجغرافيا وما إلى ذلك[1]. مُطوَّلةٌ هي لائحة البرقعي مما يسميه «علوم القرآن»؛ وهو يشير إلى أن كل التقدم الذي وصل إليه العلماء المسلمون في المجالات المختلفة خلال القرون الأولى للإسلام إنما هو نتيجة للتعاليم الإسلامية وللاهتمام الذي توليه لطلب **العلم**[2].

(١) مع أن القرآن نفسه لا يعترف بأي فرق بين العلم «الديني» والعلم «الدنيوي»، فإن العلوم آنفة الذكر ممكنة التقسيم إلى علوم «نقلية» وعلوم «غير نقلية»: تدل السابقة على مجالات الدراسة التي تتعلق بالقرآن والحديث وبالتالي استنباط الأحكام؛ بينما تدل اللاحقة على ما يمكن تسميته بالمصطلحات الدنيوية العلومَ «الطبيعية» أو الاجتماعية.

(٢) العلامة البرقعي، أبو الفضل: **مقدمة بر تابشي أز قرآن**، طهران، ١٩٨٥، ص ٦٠-٦١.

بطبيعة الحال، لم يحصل تطور هذه الفروع المعرفية دفعة واحدة: تشكَّل كلٌّ منها تدريجياً بالتوافق مع الحاجات العملية للمجتمع الإسلامي الناشئ. فعلى سبيل المثال، كان الفقه وليس العقائد هو أول أعمال المجتمع الإسلامي والتعبير الأرقى عنه في مراحله الجنينية، فالحاجات العملية للأمّة أشعرتها بأهمية ترسيخ الفقه وتقنينه قبل بناء العلم العقدي المنهجي المسمى علم **الكلام**[1]. ولا يعني هذا أن المسائل الغيبية لم تناقش في أيام الإسلام الأولى، فأكثر الآيات المكيّة تنضح بالمسائل الغيبية، ولا يمكن الافتراض بأن هذه المسائل قد أهملها محمد والمؤمنون الجدد. وقد تأخّر جداً عن هذا ظهورُ فروعٍ منهجيةٍ من العلوم والمعارف الإسلامية. وأساساً، كان أي فرد ضليعٍ في فرع من العلوم المذكورة أعلاه يسمّى **عالما** في مجاله. ولكن يبدو أنه، في العقود الأولى بعد وفاة محمد، صار كل عالم يلقب وفقاً لمجاله المعرفي الخاص؛ فمثلاً، لقّب علي بن أبي طالب بـ **رئيس المفسرين** لحيازته قصب السبق إلى التفسير القرآني[2]. ولاحقاً فقط، بعد تطور فروع المعرفة إلى علوم منهجية بذاتها، صار مصطلح **العلماء** الغامض يستعمل كتعبير شامل عن أي مجموعة من العلماء المسلمين بغض النظر عن اختصاصهم.

وقد ترك إبهام مصطلح **العلم** في القرآن المجالَ مفتوحاً أمام كل

---

(١) انظر:

H. A. R. Gibb, *Islam* (Oxford: OUP, 1975).

من أجل نظرة واضحة وشاملة على تطور الفروع المختلفة من العلوم الإسلامية. الفصلان الخامس والسادس مفيدان بشكل مميز.

(٢) حجازي، **قرآن در عصر فضا**، ص ١٧٠.

مجموعة من العلماء لتصرّ على أهمية ما اختصت به من فروع العلم. ووفقاً لمحمد، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة، وهذا التأكيد هو من أشهر الأحاديث النبويّة حول العلم ومقبول من الشيعة والسنة على حد سواء[1]. ويشير عدم تحديد الحديث لطبيعة العلم المطلوب إلى وجود إجماع حول معنى مصطلح **العلم** ودلالته في الأيام المبكرة للإسلام. ولكن، كما يقول الغزالي في **إحياء علوم الدين**، اختلف الناس في العلم الذي هو فرض على كل مسلم، فتفرقوا فيه أكثر من عشرين فرقة[2]. فقال **المتكلمون**، هو علم **الكلام** إذ به يدرك التوحيد ويكلم به ذات الله سبحانه وصفاته، وقال **الفقهاء**: هو علم **الفقه** إذ به تعرف العبادات والحلال والحرام وما يحرم من المعاملات وما يحل. وقال **المحدثون والمفسرون**: هو علم **التفسير والحديث** [الكتاب والسنة]، إذ بهما يتوصل إلى العلوم كلها. وقال المتصوفة: المراد به هذا العلم، أي التصوّف. والحاصل أن كل فريق نزل الوجوب على العلم الذي هو بصدده[3].

العلم في السنة

هناك مئات الأحاديث النبوية، وكذلك الإمامية عند الشيعة، التي تدور حول العلم وفضل من يطلبه وينشره. وقد ذاع بعضها في العالم الإسلامي حتى دخل في لغة الحياة اليومية على شكل مَثَلٍ سائر أو

(١) القزويني، محمد بن يزيد: **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د. ت.، ج ١ ص ٨١، الحديث ٢٢٤؛ **الكافي**، ج ١ ص ٣٠.

(٢) الغزالي، ج ١ ص ١٤.

(٣) م. ن.

حكمة. فأحاديث مثل «اطلب العلم ولو في الصين»[1] و«أنا مدينة العلم وعلي بابها»[2] تغلغلت في الأدب والشعر، أما حديث «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»[3] فقد بلغ حداً جعل رضا شاه يستخدمه في برنامج الإصلاح التعليمي في ثلاثينيات القرن العشرين. ووفقاً للأحاديث، فإن من سلك طريقاً يطلب فيه **علما** سلك الله به طريقاً إلى الجنة[4]؛ العلماء **أمناء** الدين[5]؛ العلماء ورثة الأنبياء[6]؛ عالم ينتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف **عابد**[7]؛ النظر إلى وجه **العالم** عبادة[8]؛ من تعلم العلم وعمل به وعلّم لله دعي في ملكوت السماوات عظيما[9]؛ العلم هو أمل الإنسان في الآخرة؛ وهكذا دواليك.

لا تخصّ غالبية الأحاديث الشيعية والسنية بكلمة **العلم** فرعاً معيناً منه. إلا أنه في مَجْمَعَيْ **حديث** رئيسين للسنة والشيعة ـ **صحيح** البخاري و**الكافي** للكليني ـ ثمة أبواب مخصصة لموضوع رواية الحديث. يخصص كل الباب السابع عشر من **الكافي** لموضوع رواية

(١) م. ن.، ص ٨. انظر أيضاً حسن حسن زاده الآملي، **معرفة النفس**، مركز انتشارات علمي وفرهنكى، طهران، ١٣٦٢هـ. ش. / ٨٣-١٩٨٤)، ج ٣ ص ٤٣٥.

(٢) Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, p. 30.

(٣) انظر الهامش ٨٣.

(٤) **الكافي**، ج ١ ص ٣٤.

(٥) م. ن.، ص ٣٣.

(٦) م. ن.، ص ٣٢.

(٧) م. ن.، ص ٣٣.

(٨) المجلسي، محمد باقر: **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣، ج ١ ص ١٩٥.

(٩) **الكافي**، ج ١ ص ٣٥.

الحديث من دون أن ترد كلمة **علم** ولو لمرّة واحدة[1][2]. غير أن إدراجه وخمسةَ أبواب أخرى في آخر **كتاب فضل العلم** للكليني تحت عنوان **العلم** وتخصيصها برواية الحديث وتعليمه وتعلّمه يشير إلى أن المحدّثين كانوا يعتبرون أنفسهم **علماء**، وبالتالي فقد كانوا ميالين لتفسير **العلم** بـ **علم الحديث**. والأمر في **صحيح البخاري** أجلى وأوضح، إذ يفسر المصنف مصطلح **أهل العلم** بأنه يعني **المجتهدين** وهو ما كان في زمن البخاري يعني **المحدّثين**، [أي] رواة الأحاديث ومفسريها[3][4].

يشرح النبي أو الإمام معنى كلمة **العلم** في كثير من الأحاديث، منها حديث يعرف بـ **حديث «التثليث»**. وفيه يُطلب إلى محمد أن يُعرِّف **العلم** فيجيب: إنما العلم ثلاثة: **آية محكمة** أو **فريضة عادلة** أو **سنة قائمة** [وما خلاهنّ فهو فضل][5]. تصبح الإشكالية هنا متعلّقة بالتأويل. يمكن فهم معرفة **الآية المحكمة** على أنه معرفة الآيات التي لا غموض في معناها؛ أما معرفة **الفريضة العادلة** فهي معرفة الفرائض التي على المسلم تأديتها يومياً؛ كما يمكن فهم معرفة **السنة القائمة**

---

(١) **الكافي**، ج ١ ص ٥١-٥٣.

(٢) وردت كلمة «علمك» في الحديث ١١ ص ٥٢. [المترجم].

(٣) البخاري، محمد بن اسماعيل: **صحيح البخاري**، اسطنبول، ١٩٧٧/١٩٧٨، ج٩ ص٣٠٩.

(٤) لم أجده في الطبعة المتوفرة بين يديّ وهي طبعة دار الفكر ببيروت المنقولة عن دار الطباعة العامرة باسطنبول ١٩٨١؛ وأقرب ما وجدته إلى المطلوب هو كلام ابن حجر في **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ج١٣ ص ٢٦٦. [المترجم].

(٥) النص موجود دون حادثة الطلب إلى النبي. [المترجم].

على أنها معرفة الأوامر والنواهي في **السنة** المحمدية. وبذا تندرج الفروع الثلاثة في العلوم النقلية مثل **الفقه والحديث**. وكذا فسر السيد محمد رضوي، وهو معاصرٌ تَرجَمَ **الكافي** إلى الإنكليزية، هذا الحديث[1]. أما الفيض الكاشاني، وهو من رؤوس علماء الشيعة في العصر الصفوي الوسيط، فيقارب الحديث بشكل آخر. يفسر الكاشاني **الآية المحكمة** على أنها تشير إلى **أصول العقائد**، **والفريضة العادلة** على أنها تشير إلى **علم الأخلاق**، **والسنة القائمة** على أنها تشير إلى **الفقه**[2]. كما إن الميرداماد، وهو عالم صفوي آخر، يفسر **الآية المحكمة** على أنها **الفقه الأكبر**، **والفريضة العادلة** على أنها **الفقه الأصغر**، **والسنة القائمة** على أنها معرفة الأخلاق والمعنويات[3]. المشكلة الأساسية في الأحاديث هي مشكلة التفسير، وقد تفاقمت نظراً لاحتمال وجود عدة روايات للحديث نفسه في المصادر المختلفة. لذا فإن تفسير الأحاديث أشدّ إشكالاً من تفسير القرآن. وأما الأحاديث في **العلم**، فغالبيتها الساحقة تطوي كشحاً عن معناه الحقيقي مُفسحةً المجالَ لكل مجموعة من العلماء كي تفسِّر العلم كما يحلو لها. فعلى سبيل المثال، يرى الكاشاني ذو الميول «الباطنية» أن الحديث يركز على أصول الاعتقاد بينما يمكن بسهولة لمتخصص في العلوم «النقلية» ـ **الفقه والحديث** ـ أن يفسر الحديث وفقاً لمعاييره الخاصة وميدان تخصصه. والمثال الأبرز هاهنا لعالِم حَصَرَ مصطلح **العلم** في مجال دراسته الدينية هو محمد باقر المجلسي الذي سندرس حياته ومؤلفاته

---

(١) **الكافي**، ج ١ ص ٣٢.

(٢) عصار، سيد محمد كاظم: **علم الحديث**، طهران، ١٩٧٥/١٩٧٦، ص ٤١.

(٣) م. ن.، ص ٤١.

في الفصل الرابع. بصفته **محدّثا** أساساً، يجزم المجلسي بأن **العلم** هو **علم الحديث**[1].

تطور مصطلحَيْ العلم والفقه

كلمة **العلم** ـ وهي مصدرٌ ـ هي أشمل كلمة تدل على المعرفة في اللغة العربية. وكثيراً ما تترادف مع **المعرفة** أو **الشعور**، مع اختلافات بينة في الاستعمالات[2]. يتعدى الفعل **عَلِمَ** إلى مفعول أو اثنين؛ كما إنه يدل على المعرفة بشيء أو بخبر (كما *kennen* و*wissen* في الألمانية). في استعمالاته المبكرة، كان **العلم** هو معرفة الأشياء المحددة كالقرآن و**الحديث** و**الشريعة** وما إلى ذلك، بحسب ما رأينا في القسم السابق حول مجاميع **الحديث**. ومع أن لفظ **الفقه** دالٌ أصلاً على الاستعمال المستقل للعقل كوسيلة لكسب المعرفة، إلا أن كلمة **الفقيه** (العالم أو الفطن) أصبحت تدل على المختص بقانون فرعي: فـ **الفقيه** هو القادر، بقواه التعليلية الخاصة، على التوصل إلى الحكم الشرعي في حال الجهل بوجود الأحاديث أو انعدامها. في المصطلح العقدي الأقدم، كانت كلمة **الفقه** تقابل كلمة **العلم** التي أصبحت تشمل، إضافة إلى علوم القرآن و**التفسير**، العلم التفصيلي بالأحكام الشرعية التي طبقها النبي والصحابة. وكان **العلم** و**الفقه** يعتبران ميزتين منفصلتين لعالم الدين، ولذا يعرِّف مجاهدٌ الحكمةَ بأنها **القرآن** و**العلم** و**الفقه**[3]. يحصر تعريف مجاهد المصطلحين في ميدانين معروفين من العلوم

---

(١) سيجري تقويم حياة المجلسي وأعماله في الفصلين الرابع والخامس.

(٢) المعرفة هي «حصول العلم عبر التجربة أو الدليل» وتدل على جهل سابق؛ ولذا لا يمكن حملها على علم الله. الشعور هو الإحساس، خاصة بالتفاصيل؛ الشاعر هو الذي يحس، وكذلك الذي يقول الشعر. انظر باب علم في EI1 الطبعة الثانية.

(٣) الطبري، ج ٣ ص ١٢٤.

النقلية، مما يدل على أنه في زمانه كانت قد حصلت تغيرات ملموسة في المعنى. ويمكن لكلمة **العالم** أن تتسع لتعني مَن هو حاذق في **الفقه** فيدخل **الفقيه** في حكمها، وبالتالي تتداخل المصطلحات. وكما أسلفنا، فإن الاتساع التدريجي لكلمة **العلم** لتشمل أياً مما يسمى العلوم القرآنية قد جعل كلمة **عالم** تستعمل لتدل على العالم بمعناه الأشمل، وخاصة أولئك الذين يستخدمون العمليات العقلية.

وقد قامت اعتراضات عنيفة على هذا التغيير التدريجي في المعنى كان أبرزها اعتراض الغزالي الذي لم ير أن الثناء على **العلماء** في القرآن منطبقٌ على مجرّد **الفقهاء** والقانونيين.

يشير الغزالي إلى خمسة ألفاظ تدل على العلوم. وكلها **ممدوحة** [بل محمودة] عنده ـ وقد تغيّر معناها في زمانه. تلك هي **الفقه، العلم، التوحيد، الحكمة والتذكير**. ويرى الغزالي أن لفظ الفقه، وهو الذي عنى في عصره أصول الفقه jurisprudence، قد جرى تغييره بـ **التحديد** [بل بالتخصيص]. فبينما كان المعنى الأصلي للفظ **الفقه** هو «الإحاطة بالحقيقة»، فقد حدث في زمانه أن «خصصوه بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها»(١) وينص الغزالي على أن مصطلح **الفقه** في القرآن هو «علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب»(٢)(٣).

---

(١) الغزالي، ص ٣٢.

(٢) م. ن.

(٣) لا ينص الغزالي على أن ذلك في القرآن بل في عموم العصر الأول للإسلام. [المترجم].

ويورد الغزالي الآية القائلة ﴿ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم﴾ فيقول: «ما يحصل به الإنذار والتخويف هو هذا **الفقه** [انظر تعريفه أعلاه] دون تفريعات الطلاق **والعتاق واللعان والسلام** [السلم] **والإجارة**، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف»[(١)]. ويزعم الغزالي أن التجرد للفقه [بمعناه الاصطلاحي] على الدوام يقسّي القلب وينزع الخشية منه وهو عكس الواجب من لفظ **الفقه** بمعناه الأصلي. يصدع القرآن، في الآية ٧:١٧٩ (الأعراف ١٧٩)، بأن مستحقي جهنم ﴿لهم قلوب لا يفقهون بها﴾؛ وفي رأي الغزالي، فإن القرآن أراد بكلمة «يفقهون» هنا معاني الإيمان دون الفتيا.

ويؤكد العلاّمة الطباطبائي ما ذهب إليه الغزالي حول فساد لفظ **الفقه**: ففي تفسيره للآية ١٢٢ من سورة التوبة، ينص على أن «المراد بـ **التفقه فهم** [تفهُّمُ] جميع **المعارف الدينية** من **أصول وفروع**». ويضيف أن لفظ **الفقه** لا يمكن حصره في نصوص **الأحكام العملية** ـ وهو الفقه المصطلح عليه عند **العلماء** المسلمين [المتشرعة]»[(٢)].

والغزالي لا يبلغ حدَّ القول إن اسم **الفقه** لم يكن متناولا للفتاوى في الأحكام الظاهرة، ولكن كان بطريق العموم والشمول أو بطريق الاستتباع؛ فكان إطلاقه على «علم الآخرة» أكثر. فبان من هذا التخصيص تلبيسٌ بعث الناس على التجرد له والإعراض عن علم الآخرة وأحكام القلوب، ووجدوا على ذلك معينا من الطبع، فإن علم «الباطن» الذي يهدف إليه **الفقه** (بالمعنى الأصلي) غامضٌ، والعمل به

---

(١) سورة التوبة، الآية ١٢٢ ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾.

(٢) **الميزان**، ج ٩ ص ٤٠٤.

عسير، والتوسل به إلى طلب الولاية والقضاء والمال والجاه متعذر، فوجد الشيطان مجالاً لتحسين ذلك في القلوب بواسطة تحسين اسم **الفقه** الذي هو اسم محمود في الشرع»[1].

واضح أن الغزالي يدين سوء استعمال لفظ **الفقه**؛ ولكنه لا ينكر منزلة الفقه في المجتمع الإسلامي، بل يعتبره **فرض كفاية**: فطلبه فضيلة وليس فريضة. ومتى وُجِد مجتهدٌ واحد على الأقل في المجتمع، فإن واجب الاجتهاد يسقط عن سائر الأفراد الذين ينبغي عليهم تقليد المجتهد الأعلم[2].

يتعلق الفقه عند الغزالي بالدين، لكن ليس بنفسه بل بواسطة الدنيا، فالدنيا مزرعة الآخرة ولا يتم الدين إلا بالدنيا. والملك والدين توأمان، فالدين أصل والسلطان حارس، وما لا أصل له فمهدوم وما لا حارس له فضائع، ولا يتم الملك والضبط إلا بالسلطان وطريق الضغط في فصل الحكومات بالفقه... وحاصل فن الفقه معرفة طرق السياسة والحراسة. أما القلب، فخارج عن ولاية الفقيه بما إن منتهى نظر الفقيه هو في إسلام اللسان وليس في الخشوع وإحضار القلب[3]. ففي الصلاة مثلاً، يفتي الفقيه بالصحة إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط وإن كان غافلا في جميع صلاته. ويدعي الغزالي أن الفقه متعلق بمصالح **هذا** العالم، وأربابه الفقهاء وهم علماء الدنيا. فلو سئل فقيه عن **الإخلاص** مثلاً أو عن وجه الاحتراز عن **الرياء** أو **النفاق**

---

(١) الغزالي، ج١ ص ٣٢-٣٣.

(٢) لم أجدها في الطبعة اللاحقة من الكتاب. [المترجم].

(٣) الغزالي، ج ١ ص ١٨.

لتوقف فيه مع أنه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في الآخرة، ولو سألته عن اللعان والظهار والسبق والرمي لسرَد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يُحتاج إلى شيء منها[1]. إن تفحّص **إحياء علوم الدين** يظهر تكاثُرَ الفقهاء في زمن الغزالي إلى حد أن صارت كل «بلد مشحونة من الفقهاء بمن يشتغل بالفتوى والجواب عن الوقائع»[2].

ويبدي الغزالي دهشته لتفضيل بعض فروض **الكفاية** ـ خاصة الفقه ـ على **فروض الكفاية** الأخرى كالطب مثلاً. وسبب ذلك عنده «أن الطب ليس يتيسر الوصول به إلى تولي **الأوقاف** والوصايا وحيازة مال الأيتام وتقلّد القضاء والحكومة والتقدم به على الأقران والتسلط به على الأعداء»[3]. وليس نقد الغزالي اللاذع موجهاً إلى الفقه ذاته، فهو يجل عظيماً الفقهاءَ والمحدثين الأوائل من أمثال الشافعي وأحمد بن حنبل الذين كانوا، إلى تقواهم، مقرّين بفضل علماء الباطن وأرباب القلوب[4]. من يهاجمهم الغزالي هم أولئك الذين احتالوا للانتفاع الشخصي بعلم الفقه.

تزداد شعبية **الفقيه** بسبب الالتباس في مصطلح الإسلام/**الإسلام** والذي يؤدي، كما أسلفنا، إلى الاهتمام المفرط بظواهر الدين. وكما يقول العطاس، ليس الانشغال بالدولة الإسلامية و**الأمة** في عصرنا إلا مؤشّراً آخر على الأهمية الزائدة الممنوحة لطلب العلوم التي هي **فرض**

(١) م. ن.، ص ٢١.
(٢) م. ن.
(٣) م. ن.
(٤) م. ن.، ص ٢١-٢٨.

كفاية كعلم الفقه. لا يمكن النظر إلى سيطرة الفقهاء على العلوم الإسلامية على أنها تجسيد لما ظنه الغزالي «تلبيس العلماء السوء»، بل يجب درس ذلك بناء على قانون العرض والطلب. إن غالبية المسلمين تنزع إلى الإسلام وليس إلى **الإسلام**، مما يوجد طلباً على العلماء المشتغلين بالظاهر أكثر منه على العلماء المشتغلين بالباطن. وكان **الفقهاء** هم الذين أشبعوا هذه الحاجة تقليدياً.

ويتحسر الغزالي على التغيير الذي أصاب لفظ **العلم** أيضاً. فـ **العلم** يعني أصلاً العلم بالله تعالى وبآياته وبأفعاله في عباده وخلقه، ولكن كما في حالة لفظ **الفقه**، فقد تصرفوا فيه بالتخصيص حتى شهروه في الأكثر بمن يشتغل بالمناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية. ويجادل الغزالي في أن ما ورد في فضائل **العلم** والعلماء أكثره في العلماء بالله تعالى وبأحكامه وبأفعاله وصفاته. وقد أدى الإنزياح الدلالي، يؤازره ترادفُ **العلم** و**الفقه** عملياً، إلى أن أصبح لفظ **العلماء** مطلقاً على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية، فيعدّ بذلك من فحول العلماء مع جهله بالعلوم القرآنية الحقّة كـ **التفسير** و**الحديث** [والأخبار وعلم المذهب وغيره]، ويظهر أمام العامة على أنه «هو العالم على الحقيقة وهو الفحل في العلم»[1].

من تعليقات الغزالي يتضح أن **العلم** عنده متمثلٌ بمستويين مختلفين ولكن متكاملين. الأول والأهم هو **علم** الإنسان بالله وصفاته. والثاني هو أيٌّ من علوم الإسلام، كالتفسير ورواية الأحاديث. وأشدُّ ما يعترض عليه الغزالي هو حصر العلم في أي فرع من فروع المعرفة.

---

(١) م. ن.، ص ٣٣.

فهذا الحصر ليس فقط مزرياً بالعلماء المعنيين ومتابعيهم، ولكنه يظهر أيضاً إهمالهم لأهم المعارف وهي معرفة الإنسان بالله، التي بدونها تصبح كل العلوم الأخرى لاغية.

يقدم العلاّمة الطباطبائي رؤية مشابهة في تفسيره للآيات القرآنية حيث يتجاور مصطلحاً **العلم** و**الإيمان**:

> ومن هنا يظهر أن المراد بقوله تعالى: ﴿أوتوا العلم والإيمان﴾ **اليقين** والالتزام بمقتضاه؛ وأن **العلم** بمعنى اليقين بالله وبآياته، و**الإيمان** بمعنى الالتزام بمقتضى اليقين من الموهبة الإلهية[1].

نظرياً، يؤمن المذهبان الشيعي والسني بأن **العلم** شرط لـ **الإيمان**. لذا يمكن الاستنتاج أن المقصود أصلاً بمصطلح **العلم** غير محصور في فرع واحد من فروع المعرفة؛ والأحرى أن المقصود هو معرفة الإنسان بالله. في شرحه لحديث منسوب إلى جعفر الصادق، يشير العالم الإيراني علي الطهراني إلى أن الإيمان بحقائق **التوحيد** مستحيل بغير **التفكر والبراهين العلمية**؛ فالعلم ضرورة للإيمان، وليس العكس صحيحاً. للإيمان مستويات عدة ولا يمكن تقويته إلا ببذل الجهد في التفكير والتأمل وطلب العلم. كذلك يرى الطهراني أن الإدراك العقلي لوجود الله وصحة نبوة محمد وأصول الإيمان الأخرى لا يُنمّي إيمان الفرد ضرورة:

> العلم والفهم ناتجان عن **العقل**، أما الإيمان فناتجٌ عن **القلب**... كان الشيطان راسخاً في جميع أصول الدين ومع

(١) **الميزان**، ج ١٦ ص ٢٠٦.

هذا وصمه الله بالكفر. كما إن من الممكن لفيلسوف أن يشرح بأدق التفاصيل كلَّ الأدلة العقلية على وجود الله ومع هذا يبقى غير مؤمن، لأن معرفته لا تسمو على عقله... يجب أن تتحول المعرفة العقلية بوحدانية الله (**التوحيد العلمي**) إلى قبول قلبي (**التوحيد القلبي**)[1].

الفهم الشعبي لمصطلحَيْ العلم والعلماء

لا يزال قائما إلى يومنا اعتراضُ الغزالي ضد الانزياح الدلالي الذي أصاب مصطلح **العلم** وجعله دالاً على أي نوع من العلماء المسلمين، وبالذات على الفقهاء. فعلى امتداد العالم الإسلامي، يحوز **المجتهد**، **الملا والمفتي** ـ وهم أصحاب العلوم النقلية ـ على القسط الأكبر من احترام غالبية المسلمين بصفتهم **علماء**. وثمة بالطبع أفرادٌ ـ جلّهم من العلماء كالطباطبائي والطهراني والعطاس ـ مهتمون بالتمييز الدقيق بين أنواع المعرفة ويشدّدون على أن المقولة الأساسية لـ **العلم** هي معرفة الله والإيمان به.

وفي إيران الشيعية بالذات،لم يُراجَع مفهوما **العلم والعلماء** بين المثقفين قبل بداية القرن الحالي [العشرين]. حتى حينه، كان المصطلحان يدلان صراحةً على المعرفة «الدينية» ـ أي معرفة العلوم النقلية ـ وعلى أربابها: إلا أن مصطلح **العلم** قد توسَّع ليدلَّ على «العلم الطبيعي»، و**العلوم** على العلوم [العصرية]، وذلك مع نجاح الثورة الصناعية والتطور السريع في مختلف فروع العلوم الطبيعية

---

(١) الطهراني، علي: **أخلاق إسلامي**، مشهد، ١٩٧٧، ج ١ ص ٦٨.

والتقنية، إضافة إلى الأثر الشامل الذي تركته هذه التطورات في العالم الإسلامي الذي كان حتى حينه يحصر مفهوم **العلم** أساساً في العلوم النقليّة. وقد عانت الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي لتثبت أن التقدم العلمي ليس فقط متلائما مع مبادئ الإسلام، بل إنه متأخر عنها. ويبدو مدعاةً للتفكير التساؤلُ عما إذا كان هدفُ المصلحين الكبار هو إساغة هذه العلوم ـ وبالذات كما هي في الغرب ـ لعموم المسلمين. إنْ كان الهدف هو تحرير مفهوم **العلم** من احتكار الفقهاء، فلقد أدرك المصلحون بعضَ بُغيتهم .وبالفعل، فقد بدأ المفكرون المسلمون في إعادة تقويم مصطلح **العلم**، ولكن عوضا عن وصله بمعانيه الأصلية كما فعل الغزالي والطباطبائي وأمثالهما، فإنهم قاموا في غالب الأحيان باستبدال تفسير محدود بآخر مثله. فقد قام تمييز بين العلوم «الدينية» و«الدنيوية» ـ حيث تتعلق «الدينية» بالعلوم النقلية (**الفقه والحديث**) و«الدنيوية» بالعلوم الطبيعية ـ مع أن القرآن لا يعترف بتمييز كهذا. فلئن كان **العلم** محصوراً سابقاً ـ ولو خطأ ـ في الفقه، فإنه حُصِر الآن في العلوم بالمعنى الغربي للكلمة. مذّاك صنفت كتب عدة لكتّاب مسلمين يعظمون فيها من شأن العلوم الحديثة مقتفين أثر المصلحين الأوائل لإثبات الانسجام بين «**العلم**» و«**الدين**».

العلماء المسلمون المعاصرون والعلم

يتجه الكتّاب المسلمون المعاصرون عامّةً إلى إثبات أن مصطلح **العلم** كما ورد في القرآن والسنة ليس محصوراً بالمعرفة «الدينية» ولكن يدل على مفهوم المعرفة بالمعنى الأشمل. وبالأخص فهم يركزون على

توافق العلوم الحديثة مع تعاليم القرآن، وقد كتبت أعمال كثيرة في هذا لمفكرين مسلمين من شتى أنحاء العالم الإسلامي[١].

في كتابه **حقوق المرأة في الإسلام [حقوق وحدود زن در إسلام]**، يذكر الشيخ يحيى النوري تركيزَ القرآن على اكتساب المعرفة العلمية بصفته «إحدى أعظم فضائل الإسلام». يحثّ القرآن جميع البشر على التعلم والتعليم، وبذا يرفع طلب العلم إلى منزلة الواجب[٢]. لا يحدد النوري طبيعة المعرفة المشار إليها في القرآن، ولكن بما إن بحثه هو بحث تبريري apologetic دفاعاً عن النظرة الإسلامية إلى النساء، فمن الممكن حملُ كلامه على اكتساب العلم science، وليس الفقه أو الحديث أو حتى العرفان الإلهي. في أعمال أخرى مشابهة حول مسائل الجنوسة gender في الإسلام، يُستعمل التركيز القرآني على التعلم والدراسة وطلب العلم لمواجهة الاعتراضات التي يثيرها نقاد الموقف الإسلامي من المرأة[٣].

يدلي عالم الاجتماع الإيراني الراحل علي شريعتي بآراء عدة في مسألة **العلم**. في عمله التأسيسي **معرفة الإسلام**، يصرح أن لكلمة **علم** معنى عاماً ولا يمكن حصرها في ما سمّاه «العلوم الدينية»:

---

(١) انظر مثلاً حجازي، **قرآن در عصر فضا**؛ وأيضاً:

Maurice Bucaille, *La Bible; le Coran et le Science* (Paris: Seghers, 1976);

ود. نظيري، يحيى: **قرآن وپديده هاي طبيعت از ديد دانش إمروز**، طهران، ١٣٥٨ هـ. ش. / ٧٩-١٩٨٠م.

(٢) نوري، شيخ يحيى: **حقوق وحدود زن در إسلام**، طهران، ١٣٤٠ هـ. ش. / ٦١-١٩٦٢، ص ١٢١.

(٣) مطهري، مرتضى: **حقوق المرأة في الإسلام**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٩٩١.

لقد حاول بعض المسلمين حصر **العلم** الوارد في الاصطلاح القرآني في إطار العلوم الدينية، بل الفقهية على وجه الخصوص، في حال أن كلمة **العلم** وردت مطلقاً في جميع الموارد. هذا واضح في أحاديث نبوية من قبيل قول النبي «اطلبوا العلم ولو كان في الصين»[1].

في عمل سابق، **فاطمة هي فاطمة**، يرسم شريعتي صورة أخرى لمصطلحَيْ **العلم** و**العلماء** متبنياً موقف شبيهاً بموقف الغزالي:

> **العالم** في الإسلام ليس عالماً بلا التزام ومسؤولية يملك مقداراً معيناً من المعلومات الفنية التخصصية في عقله فحسب، بل **العلم** «شعاع من نور» في قلب العالم: «النور الإلهي»[2].

يتابع شريعتي ليقول بأن **علم العالم** الحق ليس مفهوماً غيبياً مرموزاً وليس علم الإشراق العرفاني وأمثاله وكذلك ليس علم الفيزياء والكيمياء والتأريخ والجغرافيا والفقه والأصول والفلسفة والمنطق، فهذه كلها في رأي شريعتي «المعلومات العلمية» لا «النور» .**علم** الهداية هو **علم العقيدة** المذكور في القرآن باسم **الفقه** مع أن **الفقه** اليوم يعني علم الأحكام الشرعية والفرعية[3].

ولكن في كتاب لاحق، ذهب شريعتي إلى تخطئة رأيه الذي تبنّاه

---

(١) شريعتي، علي: **معرفة الإسلام**، ترجمة حيدر مجيد، مراجعة وتدقيق حسين شعيب، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٨١.

(٢) شريعتي، علي: **فاطمة هي فاطمة**، ترجمة هاجر القحطاني، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٤٧.

(٣) م. ن.، ص ١٨.

في **معرفة الإسلام**، وهو رأيٌ متوافقٌ مع آراء الحداثيين. مقتبساً حديثَ الرسول الذي يفضّل مدادَ العلماء على دماء الشهداء، يشدد شريعتي على أن **العلم** ينبغي أن لا يُفهم بمعناه العام. كما ينبغي عدم حمله على ما فهمه **القدماء**، أي على كونه منحصراً في مجال محدّد. في رأي شريعتي، كانت **الأمانة** التي عرضها الله على الإنسان هي المسؤولية؛ والمسؤولية الكبرى تقع على عاتق **العالم**. فهو يعتبر أنّ **العلم** المقصود في القرآن هو حيازة **الفكر المستنير**، ويجب فهمه في إطار الأيديولوجيا الشعبية الثورية الحديثة[1].

في كتاب **الإنسان والإيمان**، يشير مرتضى مطهري إلى التناقض بين **العلم** والإيمان في العهد القديم ويقسم تاريخ المدنية الغربية إلى عصرين رئيسين، عصر الإيمان وعصر **العلم**:

> بينما ينقسم تاريخ المدنية الإسلامية إلى عصرين: عصر «التفتُّح» الذي هو عصر **الإيمان والعلم** معاً؛ وعصر الإنحطاط الذي تدهور فيه **العلم والإيمان**[2].

ويخلص إلى تعريف العلم على النحو الآتي:

> تعود الرؤية الواسعة للإنسان حول الكون إلى مجموع المحاولات البشرية التي تكدست وتكاملت خلال قرون متطاولة. وانصبَّت هذه الرؤية في قواعد وضوابط ومنطق خاص ووُضِعَ لها اسم **العلم**[3].

---

(١) شريعتي، على: **مسؤولية شيعي بودن**، طهران، ١٩٧٣/ ١٩٧٤، ص ٢٥-٢٧.
(٢) المطهري، مرتضى: **الإنسان والإيمان**، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط٢، ١٩٨٨، ص ٢٨.
(٣) م. ن.، ص ١٧.

كما يخلص إلى أنّ «التاريخ وعلوم الطبيعة وعلم النفس» هي فروعٌ للعلم الذي حضّ القرآنُ الإنسانَ عليه[1].

في رأي مهدي بازركان، يجب عدم قصر **العلم** على مجال معيَّن، بل ينبغي فهمه بأوسع ما يمكن. فهو يرى أن **العلم** أشبه ما يكون بقاضٍ عادل ـ حرٌّ غيرُ منحازٍ ولا هدف له إلا طلبَ الحقيقة. ويتراءى عند بازركان اعتراضُ الغزالي على قصر كل طائفةٍ العلمَ على مجالها المحدود. لكنه ما يلبث أن يقول:

وَهَبَ اللهُ الإنسانَ معرفةَ الأسماء: القرآن لا يقول معرفة الله أو عالم **الملكوت**، بل كانت المعرفةُ متعلقةً بالأشياء المسمّاة، إنها معرفة من النوع الذي تتعلّق به لاحقةُ "ology-" (مثل biology, geology, sociology)، ولا يمكن حصره في مجال بعينه[2].

كذلك يساوي العالم الشيعي العراقي محمد باقر الصدر بين **العلم** والعلم الحديث، مشيراً إلى أن القرآن كشف أسراراً من الكون لم تكن تخطر لإنسانٍ ببالٍ ثم جاء العلم ليثبتها ويدعمها[3]. وترد رؤى مماثلة عند عالم سني هو العلاّمة محمود شلتوت، الذي يذهب إلى أن **العلم** ليس مخصوصاً بـ«المعرفة الدينية»، ويجب أن يفهم بمعناه العام الشامل[4].

---

(١) م. ن.، ص ٧٨-٧٩.

(٢) بازركان، مهدي: **گمراهان**، طهران، ١٩٨٣/ ١٩٨٤، ص ٩٢-٩٣.

(٣) الصدر، محمد باقر: **بحث حول المهدي**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الأولى/ المحققة، ١٩٩٦، ص ٧٠.

(٤) شلتوت، محمود: **من توجيهات الإسلام**، دار القلم، القاهرة، د. ط.، د. ت.، ص ١٤٨.

العلم والعلماء في القرآن

وفقاً للقرآن، يبدأ طلب العلم بـ **التفكر** في **آيات** الله. يُنظر إلى الكون كمعرض هائل يكشف فيه اللهُ آياتِه للإنسان. عبر **التعقّل**، يكسب الإنسان العلم بهذه الآيات ومن ثَمَّ العلم بالله الخالق. يحضّ القرآن في آيات عديدة على **التفكر والتعقل**، مؤكداً أن الكفر والضلال إنما هما نتيجتان لعدم استعمال الإنسان قدرتَه الفطرية على قراءة «الآيات» في الكون. يصور القرآن كل ما يلي كـ«آيات» للإنسان لكي يتأمل فيها ويُقارِبَها عبر الاستخدام السليم لقدراته المنطقية: خلق السماوات والأرض، اختلاف الليل والنهار، الفلك التي تجري في البحر، ما أنزل الله من السماء من ماء، تصريف الرياح والسحاب، الأنعام والثمار، الأجرام السماوية، اختلاف الألوان والألسنة، الاختلافات الفطرية بين الرجل والمرأة، الهرم والضعف، خلق الأجنة في بطون أمهاتهم، قصص الأنبياء، مصائر القرون الغابرة، حياة محمد والظروف التي أحاطت بدعوته. ويؤمر الإنسان بالسير في الأرض ليؤتى الحكمة، وسيجعل الله الشك على الذين لا يعقلون ولن تغني عنهم الآيات والنذر إذا ما كفروا لأنهم راغبون عن التفكر. ومن يعرض عن «آيات» الله فقد ظلم نفسه، ومن ذُكِّرَ بآيات ربه ثم أعرض عنها فإن الله سيعاقبه.

تُظهر آيات **التفكر والتعقل** أن التدبر فرض على الإنسان كي يكسب **العلم** بالآيات فيجزم بصدورها عن عليّ قدير. إذاً فالتدبر سابق على الإيمان؛ ومع ذلك، يؤمر المؤمنون بدوام **التفكر والتعقل** من أجل زيادة الإيمان. وبالفعل، فإن آيات عديدة تخاطب الذين آمنوا وتحثهم على متابعة التأمل في الآيات.

يعتَبر العلم المكتسب عبر تدبر الكون باطلاً ما لم يقد إلى الإيمان الحقيقي والمتجدد بالله. فالفرد قد يكون عالما بالآيات ولا يعزوها إلى الله. العلم غير المكتمل بالإيمان هو كعلم فرعون وإبليس، لا فائدة منه وعقابه جهنم. يمكن للعلم في حيازة الأشرار أن يكون خطراً، لأن العلم بالآيات ليس مفيداً إلا كوسيلة لمعرفة الله. وربما يستعمل القرآن مصطلح **العلم** للدلالة على معرفة الأشياء والحقائق بناء على آيات كالآية ٥ من سورة يونس حيث يذكر أن الله خلق الشمس والقمر وقدره منازل ﴿لتعلموا عدد السنين والحساب﴾. ولكن التأكيد يبقى على أن لا قيمة للعلم بالخلق إلا إذا ما قاد إلى الإيمان أو رسَّخَه.

كان تطور العلوم الإسلامية المشار إليه آنفاً معزَّزاً بحضّ القرآن على التدبر وطلب **العلم**، ولكن ليس من آية في القرآن تحصر العلم في مجال معين. في الحقيقة، ينظر القرآن إلى جميع العلم بالأشياء كوسيلة وليس كغاية. وفعلاً، فإن القرآن يجزم ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماءُ﴾، وهذا يستبعد أولئك الذين يطلبون العلم لذاته، وليس لتدبر الأشياء من أجل العلم بالله والإيمان به.

﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور﴾.

استعمال كلمة **العلماء** في هذه الآية مخصوص، عند الغزالي، بأولئك المؤمنين بالله وصفاته؛ ويضيف أن الكشف هو الغرض من علوم الدين العملية، والغرض من الكشف هو معرفته سبحانه. ويفسر العلاّمة الطباطبائي الآية بشكل مشابه، عندما يقول إن المرادَ بـ **العلماء** هم العلماءُ بالله، وهم الذين يعرفون الله سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله معرفة تامة تطمئن بها قلوبهم وتزيل رين الشك والقلق عن قلوبهم.

لهذا فإنّ حَصْرَ العلماء المسلمين، ماضياً وحاضراً، مصطلحَي **العلم والعلماء في** فرع معرفي دون غيره لا تبرير قرآنياً له. ليس **العلم** الحقيقي بالمعنى القرآني هو العلم بـ **الفقه والحديث** كما يصر «الآباء المؤسسون»، وليس هو علم القرن العشرين ودراسة الطبيعة كما يصر الحداثيون. بدفع المقدمات القرآنية إلى نتائجها المنطقية، يمكننا القول إنه بالرغم من أن **العالم** (بالمعنى القرآني) قد يكون **فقيها** (بالمعنى بعد ـ القرآني post-Koranic)، فإن العكس ليس صحيحاً بالضرورة. وبالتالي، فقد لا يملك **الفقيه** أي **علم** حقيقي بالله من أي نوع كان.



الفصل الثاني

الدينُ في إيران
القروسطية وبزوغُ نجم الصفويين



المدخل: تعريفُ الجُوّانِيّة والبَرّانِيّة

في الفصل السابق، استنتجنا أنه وفقاً للقرآن، فإن الهدف النهائي لكل **علم** بشري هو عرفان الله وصفاتِه. أولئك الذين يكسبون هذه المعرفة ويعززونها بـ **الإيمان** ثم يُسْلمون أنفسهم (**الإسلام**) هم **العلماء** الحقيقيون بالمعنى القرآني للكلمة. يُفترض أن الالتزام بـ **الشريعة** (الإسلام) هو النتيجة المنطقية للتسليم الداخلي، ولكن هذا ليس محتوماً؛ فقد يظن البعض نفسَه مسلماً ورغم هذا يبقى مفتقراً إلى **الإيمان والإسلام**.

يشتمل القرآن على الإسلام وعلى **الإيمان** الذي يشكل **الإسلام** مكوِّناً جوهرياً فيه؛ ويُعتبر محمد، كونه القناةَ المحورية التي ينتقل عبرها الوحي، تجسيداً لكلا الإيمان والإسلام. يركز **الإيمان**، بصفته علّة الوحي وغايته، على **الحقيقة** وعلى الرؤية *Weltanschauung* القرآنية للعالم؛ بينما يتمركز الإسلام ـ وهو مجموعة التعاليم المصمَّمة لتنظيم حياة أولئك الذين «أسلموا» ـ حول **الشريعة**. تتناول جلُّ الآيات المكية أصولَ الإيمان والعرفان الإلهي، إذ يمكن إرجاع جذور التفكر الغيبي والحكمة الإلهية إلى هذه الآيات بشكل رئيسٍ. ومعظم الأوامر القرآنية

المتعلقة بالنواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لحياة المسلم متضمَّنة في الآيات المنزلة في المدينة حيث نجح محمد أخيراً في تأسيس بيئة مسلمة جماعياً وحيث صار **الإسلام** إسلاماً ممأسساً. ويبدو تبسيطاً مُخِلا القولُ بأن الآيات المكية تمثل **الإيمان** بينما الآيات المدنية تمثل الإسلام. فمن بين الآيات التشريعية السائدة مدنياً، نجد الكثير من الآيات بروح مكية بارزة، تنضح بمظاهر الأسماء والصفات الإلهية، وبأمثلة عن خلق الله في الكون، وبأوامر التدبُّر وطلب العلم والإيمان. في الواقع، فإن عدم اقتصار الآيات المدنية على ظواهر الدين ربما دل على أن **الإيمان**، رغم كونه أُسَّ الإسلام، ليس مجرد مرحلة عابرة على طريق الإسلام؛ على العكس، فإن الإلحاح في الآيات المدنية على **الإيمان** يُظهر أن **الإيمان** يجب أن يُجدَّد ويُرسَّخ دائماً. الإيمان متحرك نوعاً ما، أما الإسلام فساكن. قام محمد، الذي ينظر إليه أتباعه على أنه **المبلِّغ** الأمثل للوحي، بنقل **المعرفة** بالله وبأوامر الله **(الشريعة)** إلى الناس فلم يُضَحِّ بالإيمان أو بالإسلام لصالح الآخر، بل جرى الإقرارُ باختلافهما مع الحفاظ على تعايشهما.

مع عدم تأييده وجودَ «كهنوت» ممأسس، فإن القرآن يشير إلى وجود جماعة من **العلماء**: أولئك الذين «يعرفون» الله ويبثون علمهم به وبأوامره إلى من حولهم. بناء على تواقف[1] interdependence **الإيمان** والإسلام نظرياً، فإن **العالِم** المثالي قرآنياً هو القادر على حيازة ونشر العلم المتعلق بكلتا الناحيتين. ولكن في الواقع، فإن قلة من العلماء المسلمين قد نجحوا في دمج هاتين الناحيتين كأساسٍ لتعليمهم

(١) وتعني توقُّف كل منهما على الآخر. [المترجم].

أو لتعلّمهم، حيث يكون **الإيمانُ** أُسَّ الإسلام. عملياً، كان التوجه نحو الإسلام أقوى بكثير منه نحو **الإيمان**؛ وهذا جليٌّ في الميول الدراسية للعلماء المسلمين عبر العصور.

إن دراسة معوّقات الإيمان والبواعث التي تقف خلف ميل الإنسان إلى الإسلام أكثر منه إلى **الإيمان** تتطلب دراسة عميقة حول رؤية الإسلام إلى طبيعة الإنسان ونفسيته، وهو أمر خارج نطاق هذا الكتاب. يكفي هنا القول إنّ القرآن نفسه يشير إلى غلبة الإسلام على **الإيمان**. يصدع القرآن بأن أكثر البشر لا يتدبرون **الآيات** ومن ثمّ فهُمْ لا يؤمنون بالله حقاً؛ ومن أولئك الذين يؤمنون يؤمن أكثرهم بشكل ناقص، وما يؤمن أكثرهم إلا وهم مشركون بالله(١). وينص [القرآن]، كما أسلفنا، على أن جُلّ ما يُرى **إيماناً** إنما هو إسلام متنكر بزيّ الإيمان(٢). لذا، فإحدى نقائص الإيمان قد تكون الاهتمامُ الخطأُ بالإسلام على حساب **الإيمان**؛ وكما لاحظت آن ماري شيمل Anne Marie Schimmel، فإن غالبية المسلمين تبعوا، وما يزالون، الوجه الظاهر للإسلام بينما هدفت أقلية ضئيلة إلى «معرفة الله وحبّه المؤدّي إلى النجاة»(٣).

---

(١) في القرآن إشارات عديدة إلى لامبالاة الإنسان بـ«آيات الله» وإلى أن معظم الناس لا يملكون إيماناً بالخالق قائماً على العلم. ﴿إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين﴾ تتكرر لا أقل من ثماني مرات في سورة الشعراء (الآيات ٨، ٦٨، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، و١٩٠). واحدة من أصعق الإشارات القرآنية إلى نقص الإيمان هي التي ترد في سورة يوسف، الآية ١٠٦ ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾.

(٢) أبرز الأمثلة هي آية بني أسد الآنفة الذكر.

(٣) Victor Danner (with W. M. Thackston), *Ibn 'Ata'illah: The Book of Wisdom - Khwaja Abdullah Ansari: Intimate Conversations* (London: SPCK, 1979), p. 6.

هذا الانقسام بين ما تدعوه شيمل وآخرون الظاهريَّ والباطنيَّ هو انقسام بيّنٌ في الميول المدرسية لـ **العلماء**، ويُسَهِّل بالتالي فَرْزَ غالبية العلماء المسلمين التاريخية إلى فريقين اثنين: أولهما يهدف إلى **معرفة الله**؛ وثانيهما إلى معرفة **أوامر الله**. ويعبر بعض المؤلفين بـ **أهل الباطن وأهل الظاهر**(١)؛ أما الفيلسوف الصفوي الملا صدرا فيُشير إلى **أهل الكشف وأهل النقل**، حيث يدل السابق على من يستعمل التدبر والتعقل والحكمة الإلهية لمعرفة الله، بينما يدل اللاحق على من يفني عمره في دراسة العلوم **النقلية**(٢). ويتكلم أحد الباحثين في سياق هذه الثنائية في إيران الصفوية على الصراع المزمن «بين الصوفي **والفقيه**»(٣).

ومن أجل تحاشي الوقوع في شراك الإبهام واللَّبس، علينا تجنّب استعمال مصطلحَي «الظاهر» exoteric و«الباطن» esoteric لأن اللاحق يدل على مفاهيم نخبوية. ومع أن القرآن ينص على أن الإيمان الحقيقي بالله ومعرفته محصوران في قلّة، فإن الإرشاد الإلهي الذي به يحصل الإيمان مُتاحٌ للجميع ـ نظرياً على الأقل(٤). لذا فبدلا من

(١) الشوشتري، نور الله: **مجالس المؤمنين**، طهران، المكتبة الإسلامية، ج٢ ص ٥٢.

(٢) الشيرازي، صدر الدين: **تفسير سورة الواقعة**، طهران، انتشارات مولى، ١٩٨٣، ص ١٢٧.

(٣) دانش بژوه، محمد تقي: فهرست كتابخانه إهدائي آقا مشكاة بكتابخانه دانشكاه تهران، طهران، مطبعة جامعة طهران، ١٩٥١-١٩٦٠، ج٢ ص ٦٠٨. سوف نشير لهذا الكتاب بعد الآن كالتالي: دانش بژوه، **فهرست**.

(٤) من أجل عرض توضيحي لمفهوم الهداية القرآني، انظر:
Daud Rahbar, *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Koran* (Leiden, 1960), pp. 91-96.

«باطني» و«ظاهري»، أقترح استعمال مصطلحَي «جُوّانيّ» internalist و«بَرّاني» externalist[(١)(٢)]. «الجوّاني» هو العالم المسلم الذي يركز اهتمامه أساساً على **أصول الإيمان ـ التوحيد والنبوة والمعاد** ـ وبشكل أخصّ على اكتساب المعرفة بالله وصفاته ونشر هذه **المعرفة**. بهذا

---

(١) يمكن التمثيل على اختلاف المقاربة بين العلماء البرانيين والجوانيين من خلال مقارنة تفسيرين مختلفين جذريا لآية قرآنية واحدة مثل الآية ٧٩ من سورة الواقعة، التي تنص على أن القرآن كتابٌ ﴿لا يمسّه إلا المطهّرون﴾. في الفقه الإسلامي، وهو عالَم البرانيين، توفّر هذه الآية الأساسَ النصي للحكم بحرمة لمس القرآن أو تلاوة آياته على من هو على غير المتطهر. غير أن التفسير الجواني الذي يقدمه الملا صدرا يتبنى الاعتقاد بأن «الطهارة» المذكورة في الآية إنما تدل على طهارة القلب المطلوبة قبل أن يحاول أيُّ شخص اكتساب المعرفة بالنفس وبالله. انظر رسالة الملا صدرا **سه أصل**، انتشارات مولى، طهران، ١٩٨٦/١٩٨٧، ص١٠٥. بما أن التفسيرين ليسا متناقضين، فليس من دليل على استحالة جمعهما معا؛ وبالفعل، فإن الغزالي، الذي ربما كان أكثر من سعى إلى التوفيق بين المقاربتين البرّانية والجوّانية، يحذّر من خطر تفضيل أحد التفسيرين على الآخر عندما يكون كلاهما صالحا. لكن الملا صدرا يصرّ على أن تفسيره الجواني يعكس مباشرةً المعنى الحقيقي للآية، وأن ما يمنع المرء من مقاربة القرآن ليس هو القذارة الجسدية وإنما «درن الإيمان» (**سه أصل**، ص ١٠٥). لا يعني رفض صدرا للتفسير البراني لهذه الآية بأي شكل من الأشكال أنه كان مناهضا لاستنباط المبادئ الشرعية من نص القرآن؛ وينبغي فهم احتجاجه في السياق العام **لسه اصل** (انظر الفصل الثالث)، التي هي [رسالة] عنيفة ضد البرّانية وليس ضد الفقه. إن الانطباع العام الذي يتركه صدرا هو أن قواعد الفقه يمكن فهمها فقط استدلاليا من القرآن، وبذا يترك جميع الآيات مفتوحة على تفسيرات عديدة. ويحدث أن يتناقض التأويل الجواني بشكل صارخ مع التفسير البراني، مثل ما هو الحال في النص المشهور لابن عربي حول النبي نوح في كتابه فصوص الحكم. ولكن بشكل عام، فإن من الممكن عادة تبني القراءتين الجوّانية والبرّانية.

(٢) إن اعتماد مصطلحَي «جواني» و«براني» عائد إلى ورودهما في حديث نبوي بالمعنى ذاته الذي يريده المؤلف، ولذا وجد المترجم أنهما أدق ما يفيد المعنى. والحديث هو: «ما من عبد إلا وله جواني وبراني، فمن أصلح جوانيّه أصلح الله برّانيه، ومن أفسد جوانيّه أفسد الله برانيّه...»؛ انظر: الشيخ الطوسي، **أمالي الشيخ الطوسي**، قم، مؤسسة البعثة، ١٩٩٤، ص٤٥٧ ـ ٤٥٨. أما صحة إسناد الحديث، فتلك مسألة أخرى. [المترجم].

المعنى، فإن الجوّانية أفضل ما تمثلت بأولئك الذين ارتبطوا بشكل أو بآخر بالطرق الصوفية، مع أن هناك من الجوّانيّين من لم يرتبط رسمياً بأي طريقة صوفية، وأبرز هؤلاء الغزالي والملا صدرا. بالمقابل، فإن «البرانيّ» هو العالم المسلم الذي ركز جهوده الدراسية على **العلوم النقلية** وكان جلّ اهتمامه منصبّاً على التبحر في «**الفروع**» ونشرها، وبالأخص **الفقه والحديث**. إن عُمْرَ الاستقطاب الجواني - البراني هو من عمر الإسلام نفسه، ويجب النظر إليه كانعكاس للنظرة المشوهة إلى المُعْتَقَد (**الإيمان**) والعمل (الإسلام) عند جمهور المسلمين. ومع ذلك، فليس الهدف أن نسائل عمقَ إيمان «البرانيين» ولا عمقَ إسلام «الجوانيين»، وإنما يتعلق الأمر بالتوجه الغالب على كل طرف. تبسيط مخلٌ هو افتراضُ أن جميع العلماء المسلمين هم إما جوانيون أو برانيون بالمطلق في مقاربتهم ومؤلفاتهم. فتصديقاً لروح القرآن، انوجد دائماً علماء ممن حاولوا جمع **الإيمان** والإسلام، **الأصول والفروع**، **العقل والنقل**؛ وممن أظهروا التلاحم بين البعدين الجواني والبراني في رسالة الإسلام. مجدَّداً، فإن الأمثلة البارزة هي الغزالي عند السنة والملا صدرا عند الشيعة. توجد مسألة ثنائية الجواني - البراني في السياقين الشيعي والسني، ويعترف ممثلون للمذهبين بأهمية هذه الثنائية للأمة الإسلامية راهناً. في رأي العالم السني، محمد نقيب العطاس، الذي عرضناه سابقاً، فإن صعود **العلماء** الزائفين أدى إلى المماهاة الكاذبة لـ **العلم** بالفقه:

> إنهم (**العلماء**) يستمتعون بكثرة المجادلة والمحاججة على الرغم من إدانة القرآن المتكررة لذلك؛ ما يؤدي فقط إلى بناء جبال هائلة على تلال فقهيّة صغيرة يتيه في دروبها المعمّاة

عوام المسلمين دون دليل أو هاد. يؤدي هذا الضياع إلى التركيز على اختلافات **المذاهب**، وإلى التشبث بالجزئيات في داخلها... إن تركيزهم [العلماء الزائفين] الدائم على الجزئيات يقود إلى إهمال مشكلة التربية الحقيقية. إنهم مرتاحون لإبقاء معرفة المسلمين في **فرض العين** محدودة، مع سماحهم بتطور المعرفة في **فرض الكفاية** بشكل هائل. بهذه الطريقة، فإن حجم المعرفة الدنيوية ينمو باطراد قياساً على المعرفة الدينية، ويسلخ المسلم معظم سنيّ رشده عالماً بالدنيا أكثر منه بالدين. لهذا لدينا مسلمون ضعفاء وقادة [أي علماء] هزيلون وخطرون ممن يتجمّد علمهم بالإسلام دون مستوى النضج؛ وبسبب هذا يبدو الإسلام نفسه «متخلفاً» و«مشوهاً» أو يُترك حتى «يأسَن»[١].

وفي حين يحدد العطاس المشكلة من حيث النمو الخاطئ لمعرفة **فرض الكفاية** ـ وبالذات العلم بـ **الفروع** ـ إلى حد تفوقت معه على معرفة **فرض العين** الأكثر أهمية والذي يصفه في مكان آخر بأنه معرفةُ الله[٢]، يصل المؤلف الشيعي محمد يوسفي إلى نتيجة مماثلة عبر التركيز على التوتر بين **الإيمان** والإسلام:

أكثر المسلمين مسلمون بالاسم والعرف والموقع الجغرافي فحسب: هم لا يتدبرون ولا يتفكرون، ويأخذون إيمانهم ـ وهو أدنى أشكال الإيمان ـ أخذَ المسلَّمات ولا

(١) Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Islam, *Secularism and the Philosophy of the Future* (London, Mansell Publishing, 1985), p. 112.

(٢) Ibid., pp. 77-9.

يسائلونه أبداً. بالنسبة لـ **المسلم العامي**، فإن المؤمن هو من يصلي ويصوم ويزكّي، وكلما ازداد هذا منه، كلما اعتُبِر أكثر إيماناً. عند المسلم العامي، الإيمان **ثابتٌ**، أما **الأعمال** فهي **قابلة للزيادة والنقصان**. وبالطبع، فالعكس هو الصحيح في الحقيقة. أما كون جلّ **العلماء فقهاء** فهو يعكس جهلَ عموم جمهور المسلمين وهوسَهم بالأعمال الظاهرة التي يظنون أنها تشكّل الإيمان. مَثَلُ **الفقيه** مثل طبيب يظن أنه يستطيع شفاء مرضاه بوصف الثياب النظيفة، متجاهلاً أنه تحت تلك الثياب يعاني الجسد ما لا يحصى من الأمراض المزمنة. يعزز **الفقيهُ** إيمانَ المسلم العامي بأنه [المسلم العامي] مؤمنٌ وأن الوقت هو وقت العمل، لأن العمل هو مؤشر حقيقي على الإيمان... وهذا يزيد من وقوعه في قبضة **الفقيه**، وهو المتخصص في العمل أكثر من الإيمان، وهكذا تُكَمِّلُ الدائرةُ نفسَها[1].

ويمضي يوسفي قائلاً إن كره **الفقيه** للمسائل المنحصرة في معرفة **النفس** ومنزلة **الخَلْق** الحقيقية أمام **الخالق** إنما ينبع من خوفه من حقيقة الإيمان، وفيه لا يكون الإنسان مسؤولاً أمام **المُلاّ** أو الإمام ولكن أمام الله نفسِه[2]. ويشدّد على أنه في مجتمعٍ إسلاميٍّ مثاليّ: «سوف يتقلص مجال **الفقيه**، لأنه سيتضح للجميع أن أهميته الحقيقية - وبالذات بصفته **فقيهاً** - هي أقل بكثير من تلك التي اعتاد تاريخياً على طلبها وتوقعها»[3].

(١) يوسفي، م. ك.: **سرور العارفين**، طهران، د. ت.، ص ٣-٤.
(٢) م. ن.، ص ٤.
(٣) م. ن.، ص ٥.

ولكن ما لم توضع هذه المسائل في سياق تاريخي ملموس، فإنها ستبقى محض مجردات وسوف يتبدد أثرها في إدراكنا للتطورات المعاصرة في العالم الإسلامي. تقدم إيران قبل ـ الصفوية والصفوية مسرحاً ممتازاً لوضع ثنائية الجواني/ البراني وصعودِ الفقيه في سياقهما التاريخي.

في صيف العام ٩٠٧هـ/ ٠١ ـ ١٥٠٢م، دخل إسماعيل، القائد الصفوي ذو الثلاثة عشر عاماً، مدينةَ تبريز وأعلن نفسه شاهاً. وكان أول أمر ملكي أصدره هو بأن تتم المناداة في **الآذان**: «أشهد أن لا إله إلا الله، أشهد أن محمداً رسول الله، أشهد أن علياً **وليّ** الله»[(١)]. هكذا صار مذهب الإمامية ديناً للدولة في إيران. لكنّ الأمر قد يحتاج إلى مزيد دراسة وتمعُّن.

هذا الحدث الهائل الذي غيّر وجه إيران سياسياً واجتماعياً ودينياً بشكل يفوق التصور يطرح عدة أسئلة. لماذا اختير مذهب الإمامية بالذات ديناً جديداً للدولة، وإلى أي حد كانت الانتهازية expediency السياسية حاضرة في خيار السلالة الحاكمة الجديدة؟ وفي ضوء ثنائية الجواني/ البراني، أيُّ وجه من وجوه مذهب الإمامية سيُظْهَرُ للناس،

---

(١) ما يزال تاريخ تتويج الشاه إسماعيل على تبريز يثير بعض الجدل. يجعل خواندامير التاريخ عام ٩٠٦هـ/ ٠٠-١٥٠١م، فيما يورده روملو في أحداث العام ٩٠٧هـ/ ٠١-١٥٠٢م. الأخير هو التاريخ الأكثر مقبولية إجمالا من قبل المؤرخين المعاصرين. انظر خواندامير، غياث الدين: **حبيب السير في أخبار أفراد البشر**، طهران، ١٣٣٣هـ. ش. / ٥٤-١٩٥٥م، ج ٤ ص ٤٦٧؛

Hasan Rumlu, *Ahsan al-tawarikh:A Chronicle of the Early Safavids*, ed. And transl. by C. N. Seddon (Baroda, 1931-4), vol. 2 pp. 25-6.

وللمؤرخين اللاحقين:

Ghulam Sarwar, *History of Shah Isma'il Safavi* (Aligarh, 1939), pp. 38-9.

ولماذا؟ ما هو مدى انتشار مذهب الإمامية في إيران قبل إسماعيل؟ وإن وُجِد، فبأي حدود ساعد ذلك في تبنيه ديناً جديداً للدولة؟

يؤمّن السؤالان الأخيران، واللذان سنجيب عنهما أولا، نقطةَ بدءٍ مناسبة. بحسب السيد حسين نصر، فإن الأرضية كانت ملائمة لما يسميه «التوطيد المفاجىء للتشيع» و«التغير السريع» الذي نتج عنه. كما يذكر قروناً عدة من تطور الفقه والعقيدة الشيعيَّيْن ونمو الطرق الصوفية الشيعية الميول، إضافة إلى تأسيس نظم سياسية شيعية سابقة على الصفويين، وكلّها عوامل رئيسة في غلبة التشيع على البلاد(١).

ومع أن مزاعم نصر مقبولة بمعنى ما، فإن من الخطأ اعتبارَها تفسيراتٍ لما يراه تغييراً طفيفاً نسبياً في التوجه الديني. فعبارة «صار التشيع ديناً للدولة»، البديهية لدى المؤرخين المحدثين في ما يتعلق بالعصر الصفوي، هي عبارة مبهمة جداً لأنها تفترض أن التشيع كيانٌ متراصٌّ monolithic واضحُ المعالم. لكن التشيع، كما هو الإسلام، قد يعني شيئاً مختلفاً لكل شخص، ومن الصعب دراسة التاريخ الديني والسياسي للعصر الصفوي دون تحديد مصطلحات ثلاثة: التشيع والتصوف والإسلام. وتبدو حجّة نصر وآخرين أوهى إذا ما كانوا يقصدون بمصطلح التشيع النظامَ الدينيَّ الذي مأسسه institutionalized

---

(١) انظر مقالة نصر المعنونة:

'Religion in Safavid Persia' in *Iranian Studies*, vol. 7(Winter/Spring 1974), pp. 271-286, especially 271-273.

من أجل عرض تاريخي مفصل للأحداث التي رافقت صعود الصفويين، وخاصة علاقتهم بحكام الآق قوينلو والقره قوينلو، انظر:

Walther Hinz, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im funfzehnten Jahrhundert* (Berlin/Leipzig, 1936).

الفقهاء الإماميون مع نهاية العصر الصفوي ـ وبالذات ما يمكن تسميته «التشيع الإمامي البراني الأرثوذكسي». ورغم أن التشيع الأرثوذكسي لم يدخل فراغاً ثقافياً عندما دُعِيَ إلى إيران، فإنه دخل ككائن مجهول. وكما يلاحظ مازوي Mazzaoui، فإن التشيع كان مستغرَباً إلى درجة أن المؤرخ المشهور روملو اضطر إلى احتساب بعض التواريخ ليتيقن متى كانت المرة الأخيرة حين قرأ أو سمع عنه[١].

بناء عليه، يمكن تعديل ترجيحات حسين نصر ـ المضلِّلة دون عمد ـ لتصير كما يلي. أولا، مع صحة كون الفقه والعقائد الإمامِيَّيْن (الأرثوذكسيين) قد تطوراً لقرون عدة قبل الصفويين، فإن تطورهما كان نتيجة جهود العلماء العرب العاملين بأجمعهم خارج المجال الإيراني. ثانياً، صحيح أن التصوف بكل أطيافه وتنويعاته ازدهر في إيران قبل الصفوية وكان كثير منه علويَّ الهوى pro-Alid، إلا أن هذا يجب ألاّ يفسَّر بأنه كان شيعيَّ الهوى pro-Shiite بالمعنى الأرثوذكسي للكلمة. ثالثاً، كانت «الأنظمة السياسية الشيعية» التي يذكرها نصر ظواهر عابرة في معظم الأحيان، كما كان تشيعها إما إسمياً وإما هرطقياً.

ما كان إذاً حال الدين عامة، والتشيع خاصة، في إيران قبل الصفوية؟ هذا ما سنجيب عنه الآن.

مذهب الإمامية في إيران قبل الصفوية

كانت أسس العقيدة والفقه الإماميين قد وُضعت في منتصف القرن الخامس الهجري/الحادي عشر للميلاد، وانطلاقاً من حينها صار بالإمكان الكلام على «أرثوذكسية»؛ كانت «الكتب الأربعة» للأحاديث

(١) Michael M. Mazzaoui, *The Origins of the Safavids* (Wiesbaden, 1972), p. 2.

الشيعية ـ وهي حجر الزاوية في **الفقه والحديث** الشيعيين ـ قد صُنِّفتْ منذ زمن طويل[1]؛ كما كان علم **الكلام** الشيعي قد تخلّص من **الغلو** الذي أظهره في مراحل نشوئه وازداد قرباً من المعتقدات شبه المعتزلية التي سوف يقترن بها إجمالاً مذّاك؛ وجرى اتخاذ خطوات مهمة لتحديد **أصول الفقه** الشيعي ولوضع القاعدة النظرية لدور **الفقهاء** ومنزلتهم. حصلت هذه التطورات في مراكز تقليدية عدة لمذهب الإمامية مثل قم وبغداد والنجف، وقام بها علماء عرب وفرس على حد سواء. وقد جُمِعَتْ مكونّات البرّانية الإمامية الأرثوذكسية، التي ستنميها وتعمقها الأجيال اللاحقة، على يد خماسيٍّ ألمعيٍّ من الرجال، تحدَّرَ ثلاثةٌ منهم من إيران، والخمسة هم: محمد الكليني (ت. ٣٢٩هـ/ ٤٠ ـ ٩٤١م)، محمد القمي المعروف أيضاً بابن بابويه (ت. ٣٨١هـ/ ٩١ ـ ٩٩٢م)، محمد الطوسي المعروف بشيخ الطائفة (ت. ٤٦٠هـ/ ٦٧ ـ ١٠٦٨م)، الشيخ المفيد (ت. ٤١٣هـ/ ٢٢ ـ ١٠٢٣م)، وعلم الهدى [الشريف المرتضى] (ت. ٤٣٦هـ/ ٤٤ ـ ١٠٤٥م). يُشار عادة إلى الكليني وابن بابويه وشيخ الطائفة بـ«المحمدين الثلاثة»؛ ويُعترف بهم في الأوساط الإمامية على أنهم «الآباء المؤسسون» لمذهب الإمامية الأرثوذكسي.

منذ بداية القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي، وحتى أواسط القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، كان أهم العلماء في

---

(١) من أجل تاريخ وجيز لمذهب الإمامية والدور الذي لعبه «الآباء المؤسسون» في تطوير عقائده، انظر:

Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 61-91.

العالم الشيعي الإثني عشري من الفرس، ولكن انزياحاً حصل في نهاية العصر السلجوقي؛ ففي القرون الأربعة التالية أو حتى انتهاء العصر الصفوي تقريباً، كان أهم العلماء من العرب، كما ازدهرت المراكز الشيعية المهمة خارج إيران. يمكن استنتاج رؤية موثوقة عن الانتشار الجغرافي لمذهب الإمامية من خلال التحليل الإحصائي للأصول الجغرافية للعلماء الإماميين العاملين في الحقبة المستكشَفة. من الجداول الموضوعة لإظهار أصول العلماء الإماميين الذين توفّوا منذ القرن ٤هـ/ ١٠م إلى ١٢هـ/ ١٨م، يظهر جلياً أن فترة الذروة للعلماء الفرس كانت القرن السادس هجري/ الثاني عشر الميلادي[١]. وبدءاً من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي، استلم العلماء العرب زمام المبادرة، وتركّز مذهب الإمامية عامة خارج إيران. صارت الأحساء وجبل عامل والبحرين والحلة أهم مراكز الدراسة الشيعية، وظلت كذلك حتى نهاية العصر الصفوي.

يقدم الكتاب الجغرافي **نزهة القلوب**، لصاحبه حمد الله مستوفي القزويني والمكتوب سنة ٧٤٠هـ/ ٣٩ ـ ١٣٤٠م، صورةً مشابهة عن وجود مذهب الإمامية في إيران والعراق. فمن أصل ٦٤ مكاناً يُذكر الانتماء الديني لسكانه، هناك ١٤ مكاناً فقط يغلب على سكانه المذهب الإمامي[٢]. أما المناطق الأساسية لمذهب الإمامية في إيران مباشرة قبل العصر الصفوي فهي المراكز الإمامية التقليدية كالري وسبزوار وكاشان وقم، إضافة إلى الهلال الشمالي من جيلان إلى

---

(١) Ibid., pp. 84,91,97,123.

(٢) Hamdullah Mustawfi, *Nuzhat al-qulub*, transl. by G. Le Strange (London: Luzac and Co., 1919), passim.

مازندران. وبحسب مستوفي، فإن أكثر القرى والمدن في إيران غلب عليها المذهبان الشافعي والحنفي، مع عدم وجود مناطق خالصة لأيٍّ من المذاهب الفقهية. لافتٌ جداً هو وصف مستوفي للشيعة الإمامية في البلدات التي يغلبون عليها بأنهم «في غاية التعصب»[١]. ويبدو أن التفاعل بين الإمامية والسنة قد تمحور أساساً حول مسألة أفضلية علي على الخلفاء الثلاثة الأوائل. في **مجالس المؤمنين**، يذكر القاضي نور الله الشوشتري، وهو شيعي متشدد، أحداثاً عدة يظهر فيها الإماميون وهم يحاولون النيل من نظرائهم السنة بطرق رخيصة كالاستهزاء والنبز بالألقاب[٢]. وفي الوقت عينه، يبذل الشوشتري قصارى جهده لإثبات أن إيران كانت إمامية بمعظمها قبل الصفويين، وأنّ كثيراً من فحول العلماء المعروفين بالتسنن كانوا في الحقيقة إماميين يمارسون **التقية**. بالنسبة للشوشتري، يكفي بيتٌ واحد من شعر الرومي في مدح آل البيت لإقناعه بأن الشاعر كان إمامياً[٣].

ومع هذا، فإن إسماعيل عجز بعد فتحه تبريزَ عن العثور على أي مدوَّنة عن المبادئ العامة للإمامية، ما عدا مخطوطة يتيمة في الفقه كانت في مكتبة خاصة نائية؛ وهذا يدل على أن إيران كانت، على الأقل من ناحية **المذهب**، سنية غالباً قبل الصفويين[٤]. ولأكثر من

---

(١) رأى مستوفي أن جمهور الناس في كل من قم وفرهان وأوَه شيعة متعصبون.

(٢) الشوشتري، نور الله: **مجالس المؤمنين**، ج١ ص ٧٨، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٩٨.

(٣) م. ن.، ج٢ ص ١١٠-١١١.

(٤) كانت المخطوطة المهملة نسخةً من **قواعد الإسلام** للحسن بن يوسف [بن] المطهر الحلي(ت. ٧٦٢هـ/ ٢٥-١٣٢٦م)، وُجِدت في مكتبة تخص المدعو القاضي نور الله زيتوني. انظر:

Rumlu, *Ahsan Al-tawarikh*, vol. 1, p. 61.

عِقدٍ، لم يُعثر في كاشان على فقيه إمامي واحد متضلع، رغم أنها كانت معروفة بـ **دار المؤمنين** لشدة تشيعها[1].

خلال الحقبتين المغولية والإيلخانية، عندما كان علماء الإمامية المبرّزين راسخي الوجود خارج إيران، حاول المذهب الإمامي عدة مرات أن ينفذ إلى إيران؛ مع أنه يجدر ملاحظة أن المحاولات التي قام بها علماء الإمامية كانت موجهة إلى شخوص الحكام وليس إلى العامة. ورغم بربرية الاجتياح المغولي والفوضى التي ألحقها بالمجتمع المسلم، فإن الحقبة المغولية/الإيلخانية تميزت بمناخ مفاجئ من التسامح الديني. وقد أفسح تحرر الحكام الإيلخانيين في المسائل الدينية المجال واسعاً أمام جدل مُسْتعِرٍ بين أتباع الجماعات والمذاهب الفقهية المختلفة، وكان معظمها يحدث في محضر السلطان. أما العالم المسؤول أساساً عن محاولة نشر التشيع الإمامي في الحقبة المغولية فهو ابن المطهر (ت. ٧٢٦هـ/٦ ـ ١٣٢٥م)، المعروف بالعلامة الحلي، والذي على يده تشيع السلطان المغولي أولجايتوخدابنداه (حكم ١٣٠٤ ـ ١٣١٦). فبعد مناظرة في مجلس السلطان بين ممثلي المذاهب الفقهية المختلفة، وهي التي يروى أن العلاّمة الحلي قدم فيها عرضاً مقنعاً لعقائد الإمامية، اعتنق أولجايتوخدابنداه مذهب الإمامية وأمر بإعلانه مذهباً رسمياً للبلاد[2]. ولكن سرعان ما تبين أن نجاح العلاّمة الحلي كان قصير الأمد، فما لبث أن «رجع السلطان عن

(١) Ibid.

(٢) تظهر رواية تشيّع أولجايتو في **مجالس المؤمنين**، ج٢ ص ٣٥٥-٣٦٣؛ وفي **قصص العلماء** للتنكابني ص ٣٧٩-٣٨٠؛ وفي **حبيب السير** لخواندامير، ج٣ ص ١٩٥.

مذهب **الرفض** وكتب إلى بلاده أن يقر الناس على مذهب أهل السنة والجماعة»[1].

كان العلاّمة الحلي برّانياً صميماً وأبرزَ علماءِ الإمامية في عصره دون منازع، ولذا ما كان مفاجئاً أن تكون **الدعوة** التي يجب أن يقوم بها كل مؤمن إنما تحصل بالنسبة إليه أساساً على مستوى الإسلام وليس **الإيمان**. نادراً ما تُظهر المصادر التاريخية البرانيين وهم يتجادلون فيما بينهم ـ أو مع من يدعونهم إلى الإسلام ـ حول أهمية معرفة النفس أو العرفان الإلهي، هذا إن ظهروا أصلاً على هذه الحال[2]. مما يجدر ذكره هنا أنه بالنسبة للشيعي الإمامي، فإن تشيع المسلم الآخر أهم من إسلام غير المسلم. إنْ كانت أصول **الإيمان** مهمة أصلاً للبرانيين الإماميين، فإن ما يهمّهم ليس الأصول المشتركة مع السنة، ولكن أصول المذهب الإمامي. في رأي الحلي، أشرف مسائل المسلمين هي **الإمامة**، وهذا هو الهاجس الذي وجّه نشاطَه التبليغي. وقد أجاب الفقيه الحنبلي ابن تيمية (ت. ٧٢٨هـ/ ٨ ـ ١٣٢٧) الحليَّ قائلاً: «فقوله إن مسألة **الإمامة** أهم المطالب كذب بـ **الإجماع**، إذ **الإيمان** أهم»[3].

(١) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله: **رحلة ابن بطوطة**، بيروت، ١٩٦٠، ص ٢٠٦.

(٢) لا يتضمن **قصص العلماء** للتنكابني، وهو الذي يحوي تراجم أكثر من ١٥٠ عالماً شيعياً، أيَّ ذكرٍ لجدال في مسائل متعلقة بالإيمان أو المعرفة، مع أنه يستطرد في قصص عن مناقشات في مجالي الفقه والأصول. أما **مجالس المؤمنين** للششتري، وعلى الرغم من ميول المؤلف الصوفية الواضحة، فهو يخلو من أي نقاش ملموس في أصول الدين والعرفان الإلهي.

(٣) الذهبي، محمد بن عثمان، **المنتقى من منهاج السنة والاعتدال**، القاهرة، ١٣٧٤/ ٥٤-١٩٥٥م، ص ٢٥.

خلال عصر «دول الخلفاء» ما بعد الحقبة الإيلخانية، صارت علاقة الإمامية الأرثوذكسية بالسلالات الحاكمة أكثر ضبابية. تدّعي المصادر الشيعية أن العديد من هذه السلالات ـ خاصة الجوبانية Chubanids والجلايرية والقره قوينلو ـ اعتنقت أفكاراً شيعية، ولكن من غير الواضح إلى أي مدى كان هؤلاء يستعملون التشيع وسيلة للحصول على طاعة الرعية. لكنه من الواضح أن طابع التشيع الذي اعتنقوه كان بعيداً عن الأرثوذكسية؛ فمثلاً، يكشف شعر جهان شاه قره قوينلو عن نوع من **الغلو** الشيعي الهوى السائد في المنطقة آنذاك[1].

لكن علماء الإمامية الأرثوذكسيين تابعوا حملة الحلي لإعادة مذهب الإمامية إلى إيران عبر النخب الحاكمة. وقد حقق أحمد بن فهد الحلي (ت. ٨٤١هـ/ ٣٧ ـ ١٤٣٨م) نجاحاً مماثلاً لما حققه سلفه ابن المطهر، وذلك بتشيع آسبند، شقيق جهان شاه وحاكم العراق من ٨٣٦هـ/ ٣٢ ـ ١٤٣٣م إلى ٨٤٨هـ/ ٤٤ ـ ١٤٤٥م. مِثل غيره المذكور آنفاً، كان تشيع آسبند نتيجة لمناظرة بين **المذاهب** في البلاط في بغداد، وتم تبني المذهب الإمامي ديناً للدولة ـ الإقليم. من غير المعلوم كم استمرت الأمور على هذا النحو، ولكن من غير المؤكد أنها بقيت طويلاً بعد ترك آسبند منصبَه[2]. كان ابن فهد أستاذا لمحمد بن فلاح (ت. ٨٦٦هـ/ ١ ـ ١٤٦٢م)، المعروف

(١) من أجل نماذج من شعر جهان شاه، انظر:
Vladimir Minorsky, 'Jihan Shah Qaraqoyunlu and his Poetry' in *BSOAS*, vol. 16 (1954). pp. 271-97.

(٢) من أجل عرض مختصر جداً للظروف التي أحاطت بتحوّله، انظر: الششتري، **مجالس المؤمنين**، ج ٢ ص ٣٧٠. جرت المناظرة بين المذاهب عام ٨٤٠هـ/ ٣٦-١٤٣٧م. وقد توفي الميرزا إسبند بعدها بثماني سنين.

بالمشعشع ومؤسس حركة المشعشعية في الجنوب الشرقي لإيران. كانت أفكار الحركة من نمط **الغلاة**، وقد أدانها ابن فهد الذي يروى أنه نفسه مال إلى الغلو.

السربدارية هي الأخرى حركة شيعية هرطقية كانت لها ارتباطات مع علماء إماميين من ذوي التوجه العام mainstream، وهي طريقة صوفية شيعية الهوى ظهرت في خراسان بعد العام ٧٣٨هـ/ ٧ ـ ١٣٣٨م[١]. كان السربداريون مجموعة من الحكام الذين أسسوا «دولة» انتظاراً لظهور الإمام المهدي الغائب. ما قام به السربدارية مثير للاهتمام، لأنهم أساساً طريقة صوفية تحولت إلى حركة عسكرية شيعية الهوى من أجل الوصول إلى السلطة، ومن أجل ما يعبر عنه مازوي Mazzaoui بـ«فرض العدل عن طريق الاستبداد»[٢]. هذه التركيبة من التصوف والتشيع والاستبداد هي نفسها التي انوجدت في الطريقة الصفوية التي وصلت إلى السلطة في إيران بعدها بقرنين. وقد أرسل علي المؤيد (٧٦٦ ـ ٧٨٧)، آخر الحكام السربدارية، رسالة إلى العالم الإمامي المشهور محمد بن مكي العاملي يطلب إليه الحضور من دمشق إلى خراسان للمساعدة في تمكين مذهب الإمامية. لم يتمكن ابن مكي من الحضور لأنه كان في السجن بانتظار محاكمته ـ فقد كان متهما بالهرطقة ـ ولكنه عوضاً عن الحضور صَنّفَ كتاب **اللمعة الدمشقية**، وهو كتاب مهم في **فقه الإمامية**، وبعث به إلى المؤيد مع

---

(١) من أجل عرض واضح للدور التاريخي للسربدارية، انظر: كريم كشورز، «نهضة سربداران در خراسان» في **فرهنك إيران زمين**، ج ١٠ (١٩٦٢)، ص ١٢٤-٢٢٤. قارن هذا برواية الششتري في **مجالس المؤمنين**، ج ١ ص ٥٧٩، وج ٢ ص ٦٦-٣٦٧.

(٢) Mazzaoui, *Origins*, p. 67.

رسوله[1]. وتُعتبر رغبة الحاكم السربداري في تمكين الإمامية الأرثوذكسية محاولةً لخلق الاستقرار عبر وضع قانون ديني منظم، بدل البقاء تحت رحمة الغلاة الذين جاؤوا أصلاً بالسلالة إلى الحكم، والذين كانوا في أواخر حكم المؤيد يشكلون عبئاً سياسياً[2]. وقد انهارت الدولة السربدارية قبل تنفيذ الخطة. وعندما وصل الصفويون إلى السلطة بعد ما ينوف على مئة عام، استعملوا استراتيجية مماثلة لما استعمله السربدارية، ويمكن التساؤل عن مدى تأثرهم بالتجربة السابقة.

كان ابن مكي أبرز علماء عصره، ولا تغيّر علاقته بحركة هرطقية من كونه برانيَّ التوجه ومدافعاً باسلا عن الأرثوذكسية الإمامية[3]. ويقيناً أنه كان معارضاً للغلو كابن فهد الذي وصل إلى إدانة حركة المشعشعية. أما علاقة هؤلاء العلماء بالغلاة، فيمكن ردّها إلى رغبتهم في نشر العقائد الإمامية بأي ثمن. في النهاية، هم أدركوا بالتأكيد أن فرض عقائدهم البرّانية الشديدة التنظيم سيكون محبِطاً neutralizer طبيعياً للميول الغالية. يشكل ابن فهد وابن مكي، إلى جانب العلاّمة

---

(١) الجزيني، محمد بن مكي: **اللمعة الدمشقية**، تحقيق علي الكوراني، قم، دار الفكر، ص ٧. انظر أيضاً: الششتري، **مجالس المؤمنين**، ج ١ ص ٥٧٩.

(٢) انظر:

Jean Aubin, 'Tamerlan a Bagdad' in *Arabica* 9 (1962), p. 306.

يرى أوبين أن حكام السربدارية، وقد هدّدهم غلو العوام الذين ألهمتم الحركة إلى أبعد الحدود، رأوا أن السبيل الوحيد للسلام والاستقرار يكمن في النزعة المحافظة دينيا واجتماعيا.

(٣) من أجل تفاصيل عن سيرة العالِمين، انظر **قصص العلماء** للتنكابني، ص ٣٦٠-٣٦٦ (الشهيد الأول) و٤٦٣ (ابن فهد).

الحلي، ما يدعوه مازوي «الحلقة المفقودة» بين «المحمدين الثلاثة الأوائل» و«المحمدين الثلاثة الأواخر» في نهاية العصر الصفوي[١].

التصوف والتطرف الشيعي الهوى (الغلو)

كان العائق الأساسي أمام ترسيخ مذهب الإمامية الأرثوذكسي في إيران خلال العصور المغولية والإيلخانية هو وجود قوّتين فعالتين حائزتين ولاءَ أكثر الناس، هما التصوف والتطرف الشيعي الهوى أو **الغلو**. وقد أدت سياسة عدم التدخل في الدين من قبل الحكام المغول إلى إيجاد مناخ متقبل لأي نوع من أنواع الميول الدينية، وبدءاً من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، ازدهرت الطرق الصوفية وشبه الصوفية، وكان بعضها أرثوذكسياً وبعضها غالياً، ولكن كلها كانت موصوفة بأنها علوية الهوى.

التصوف

من الواضح أن تعريف الصوفي والتصوف ورسم المسار التاريخي لتطور هذه الظاهرة وشرح معتقدات الكثرة الهائلة من طرق الصوفية وأفرادها هو أمر خارج نطاق الكتاب، ويُنصح القارئ بالرجوع إلى أي من الكتب النموذجية حول معتقدات الصوفية وممارساتهم من أجل الإطلاع على أفكارهم[٢].

---

(١) Mazzaoui, *Origins*, p. 71.

(٢) واحد من الأكثر شمولاً وموضوعية هو كتاب *Sufi Orders* المشار إليه أدناه، لتريمينغهام Trimingham. مهمٌ أيضاً في هذا المجال كتاب سيد حسين نصر Seyyed Hossein Nasr وعنوانه:

Sufi Essays (London, 1972).

انظر أيضاً: =

يصف تريمينغهام Trimingham، مُحِقّاً، التصوفَ المبكرَ بأنه «استبطان interiorization طبيعي للإسلام»[1]. لقد كان [التصوف] :

.. تأكيداً لحق الفرد في ممارسة حياة من التأمل طلباً للاتصال بمبدأ الوجود والحقيقة، في مواجهة الدين الممأسَس القائم على السلطة، والذي هو علاقةُ سيد وعبد ذاتُ اتجاه واحد بتشديده على الفضائل المقنَّنة والشعائر الطقوسية[2].

في رأي تريمينغهام، يجب النظر إلى الصوفي المبكر كشخص يقرّ بأن **العلم** الحقيقي هو **معرفة** الله، والتي بدورها تُستحصل فقط عن طريق **معرفة النفس**[3]؛ كذلك، فإن تركيز الصوفي منصبٌّ على الإيمان أكثر منه على ظاهر الدين (الإسلام). بمقتضى ذلك، كان الصوفي المبكر تجسيداً للجوانية وتعبيراً عنها. ولكنْ لم يتم تجاهل ظاهر الدين: من أبرز مميزات التعليم الصوفي المبكر تركيزُه الشديد على الالتزام بـ **الشريعة** وهي القناة التي يتمظهر الإسلام عبرها[4]. إذا،

Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (London, 1975).

بالإضافة إلى:

Frithjof Schoun, *Islam and the Perennial Philosophy* (London, 1976).

(١) J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), p. 150.

(٢) Ibid., p. 2.

(٣) انظر الفصل الخامس من *Sufi Orders* لتريمينغهام Trimingham من أجل استعراض العقيدة الصوفية في النفس.

(٤) يقتبس الندوي Nadvi من الجنيد [البغدادي] قوله: «إن طريق الظاهر (الشريعة) وطريق الباطن (الحقيقة) هما جانبا شيء واحد... وهما لا يتعارضان بل يتكاملان». انظر:

Muzaffar al-din Nadvi, 'Pirism- Corrupted Sufism' in *Islamic Culture*, vol. 9 (1935), pp. 475-84.

حافظ التصوف المبكر على التناغم المُفترَض وجودُه بين البعدين الجواني والبراني للدين.

مهمة هي تسمية «التصوف المبكر»، لأنه مع الزمن طرأت تحولات عدة على هذه الظاهرة؛ عن كونه تعبيراً يصف جوانية الفرد الخاصة والصادقة، تحوّل التصوف إلى تعبير فضفاض يشمل أنماط عدة من «السُبُل» ways و«الطُرُق» paths إلى الحقيقة. يرى تريمينغهام أن المأسسة التدريجية للتصوف تمت على ثلاث مراحل: من مرحلة التسليم الفردي لله، ثم مرحلة التسليم الجماعي لأوامر **الطريقة**، وبعدها إلى مرحلة التسليم لشخص واحد؛ وهو ما يدعوه تريمينغهام بمرحلة **الطائفة**[١].

وفي المأسسة تكمن بذور التآكل. أو كما يعبر تريمينغهام:

> عبر تصوف الطريقة الجماعي الطقوسي cult-mysticism، جرى تقييد الحرية الإبداعية الفردية للصوفي وإخضاعها للطاعة والتجربة الجماعية. لم يُخِلّ إرشاد المعلمين الأوائل بحرية المريد الروحية، ولكن المرحلة الأخيرة التي تضمنت الطاعة لإرادة الشيخ الاعتباطية حوّلته إلى عبد روحي، ليس لله بل لإنسان، وإن كان هذا الإنسان من خلصاء الله[٢].

كان انتشار الطرق الصوفية في العالم الإسلامي، وخاصة في عصري المغول والإيلخانيين، سبباً لتسلل البدع؛ وهو ما يغاير هدف التصوف الأساسي. ونشأت طرق وفرق بعيدة تماماً عن الروح الجوّانية

(١) Trimingham, *Sufi Orders*, pp. 102-3.

(٢) Ibid., p. 103.

الصافية للشيوخ الأوائل. لهذا، بإمكاننا تمييز نوعين من التصوف: التصوف السائد mainstream أو «الراقي» high الذي حافظ قليلاً أو كثيراً على مُثُل الصوفية الأوائل، وتجسّد في طرق سنية بالغة الأرثوذكسية كالمولوية المنتشرة في الأناضول والنقشبندية المنتشرة في بلاد ما وراء النهر؛ والتصوف الفاسد corrupted أو «الشعبي» folk، المتجسد في طرق كالبكتاشية والحروفية، الذين كانت ممارستهم مشبوهة ليس في عيون البرانيين فحسب، ولكن في رأي الصوفية «الراقين» أنفسهم أيضاً.

انوجد التصوف في إيران منذ البدايات، ففي سنة ٣٦٥هـ/ ٥ - ٩٧٦م، كتب المقدسي يقول إنه في شيراز: «الصوفية بجامعها كثير ويؤدون **الذكر** [يكبر] في جوامعهم بعد الجمعة ويلتفت على المنبر بالصلاة على النبي»[١]. ظل الصوفية كثراً في العصرين المغولي والإيلخاني، ولكن كانوا حينها قد انتظموا في طرق وانتشروا في البلاد. كانت طرق كالكبروية والنقشبندية والنوربخشية والصفوية - كيلا نذكر جمهرة كاملة من الفرق والمجموعات الثانوية - قد استطاعت أن تزدهر وتستحوذ على الولاء الروحي لأعداد غفيرة من الناس، سواء منهم المتعلمون وغير المتعلمين[٢]. وبالفعل، يبدو نوعاً من تجاهل مدى تغلغل التصوف في المجتمع المسلم تلك الرؤيةُ التي ترى التصوف على أنه نوع من الباطنية الدخيلة المقصورة على بعض

---

(١) المقدسي، محمد بن أحمد: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، حررها وقدم لها شاكر لعيبي، دار السويدي للنشر والتوزيع والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص ٣٦٢.

(٢) انظر الفصل الثاني من *Sufi Orders* لتريمينغهام Trimingham.

الصوفية السكارى الذين اصطدموا بباقي المسلمين وكانوا يتفوهون بشطحات من وقت لآخر. فكثيراً ما كان عشرات الألوف ينتسبون بشكل أو بآخر إلى إحدى الطرق في المدن الكبرى. يقال إن أكثر من ثلاثين ألف شخص قد بايعوا الشاه نعمة الله، صاحب الطريقة الصوفية التي تحمل اسمه، عندما زار شيراز[1]. يكتب الباحث الإيراني عباس إقبال واصفاً حال المقاطعات الشمالية من إيران بعد العصر المغولي:

في نهاية حكم السلطان سعيد، تفاقم عدد الصوفية والعرفاء والدراويش في أذربيجان وجيلان ومازندران؛ وصل ذلك حداً كان لكل محلة **شيخ** له مريدوه؛ وبما إن السلطان أبا سعيد حمى هذه المجموعات، فقد تُركوا وشأنهم. ازداد عدد المريدين يوماً بعد يوم. وكان أكثرهم منتمياً إلى **أهل الفُتُوّة** أو إلى **أهل الأُخُوّة**؛ وهؤلاء كانوا مجموعة من الصوفية العاديين الذين حاولوا نشر المبادئ السامية للتصوف **والعرفان** بين الناس. كما هدفوا إلى جني ثمار محاولاتهم هذه عبر تهذيب أخلاقهم وتقوية الصفاء الروحي والروابط الأخوية بينهم. وقد أسست هذه المجموعات العديد من **الخانقاهات والزوايا** والتكايا بفضل الخليفة ناصر الدين الذي دعمهم. أما مثالهم الروحي فكان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب الذي رأوه مثلاً أعلى لـ **الأخوة والفتوة**. لم يكونوا متحيزين أو متعصبين على صعيد **المذهب**، كما أحجموا عن

(١) Jean Aubin (ed.), *Materiaux pour la Biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani: Jami'-I Mufidi* (Tehran, 1956), p. 181.

الأذيّة والقتل وسرقة بعضهم البعض وناضلوا للحفاظ على سجايا الرجولة وقيمها[1].

لا يشير الإجلال الخاص الذي تكنّه هذه المجموعات لعلي إلى أنهم كانوا «إماميين أرثوذكسيين» بأي شكل من الأشكال. فقد كان علي وأهل البيت محترمين من السنة والشيعة على حد سواء منذ الأيام الأولى للإسلام. ومع أن جل الطرق الصوفية المشهورة تعود بنسبها الروحي إلى علي ـ غالباً عبر أئمة [شيعة] آخرين، فإنهم كانوا فيما يخص **المذهب** من السنة، وهذا يدل على أن الولاء لأهل البيت وللبيت العلوي ليس إطلاقاً دليلاً على التشيع أو على الميول الشيعية. بالنسبة للنقشبندية، وهي طريقة سنية بالكامل، فإن جميع الأئمة الإثني عشر أهلٌ للتبجيل والتوقير؛ وهم في تعاقبهم مرشدون روحيون محتَملون[2]. من بين السنة، عُرف الشافعية والحنفية دوماً بولائهم لـ«**أهل البيت**»، وبما أن هذين المذهبين الفقهيين كانا منتشرين في إيران في الحقبة التي ندرسها، فليس مفاجئاً الانتشار الكبير للميول العلوية [أي حب علي لا المعنى الاصطلاحي] ـ وليس الشيعية ـ في إيران[3].

---

(١) إقبال، عباس: **تاريخ مفصل إيران**، طهران، ١٣١٢ هـ. ش. / ٣٣-١٩٣٤، ج ١ ص ٤٦٦.

(٢) كتب الشيخ أحمد السرهندي، مؤسس فرع المجددية من الطريقة النقشبندية، رسائل جدلية حادة ضد الشيعة الإمامية، ولكنه وصف الأئمة الإثني عشر بأنهم قادة جميع البشر الذين يودون التقرب إلى الله عبر الولاية. انظر كتابه **المكتوبات**، لكنو، ١٣٠٦، ج ٣ ص ٤٦-٢٤٨.

(٣) يروى أن الأحناف المقيمين في قم خلال القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي قد شاركوا في مراسم التعزية، أي الإحياء المذهبي لذكرى شهادة الحسين. انظر: محجوب، محمد جعفر: «**أز فضائل ومناقب-خواني تا روضه-خواني**» في **إيران نامه**، ج ٣، العدد ٣ (ربيع ١٩٨٤)، ص ٤٢٤.

يمكن العثور على تعبيرات مماثلة عن الولاء لأهل البيت بين الكبروية، وهم ممن لا يُشك في تسننه: فقد اختار نجم الدين الرازي دايه، وهو من شيوخ الطريقة، سلاجقة الأناضول معتمداً جزئياً على غلبة التسنن هناك[1]. كان تسنن النعمة اللهية غير مشكوك فيه، وكذلك تسنن الصفوية المبكرة، وهي الطريقة التي تطورت لاحقاً إلى السلالة الصفوية. في ضوء هذا يصبح مريباً تأكيد حسين نصر على أن نشر مذهب الإمامية كان سهلاً لوجود مجموعات صوفية شيعية النزعة؛ حتى الطرق التي أصبحت شيعية الهوى صراحةً في نهاية هذه الحقبة كالنوربخشية، فإنها لم تصبح شيعية إمامية أرثوذكسية ـ على الأقل بالمعنى الذي يراه أولئك الإماميون البرانيون الناشطون خارج إيران، والذين جلبوا لاحقاً عقائدهم إلى البلاد وجدّوا في إخضاع التنظيمات الصوفية ومن ضمنها النوربخشية.

التطرف أو الغلو

يمكن تعريف **الغلاة** (مفردها **الغالي**) على أنهم أولئك الذين كانوا مسلمين إسمياً لكنهم تبنوا عقائد هرطقية إلى درجة تخرجهم عن نطاق الإسلام. نشأ **الغلو** مع أولى مراحل انتشار الإسلام، وكان جوهره هو عقائد من أمثال **التشبيه والتناسخ والحلول**. وقد ارتبط **الغلو** تقليدياً بالتشيع، وأبرز مظاهره هو الإجلال العظيم للأئمة ـ وخاصة علي ـ والذي كثيراً ما تجلى في إسباغ قوة إلهية عليه وعلى ذريته. كانت هذه العقائد رائجة في حياة الأئمة أنفسهم؛ ولم يتبرأ غالبية **العلماء**

---

(١) الرازي، نجم الدين: **مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد**، تحقيق م. رياحي، طهران، ١٩٧٣/١٩٧٤، ص ٢٠.

الإماميين من **الغلو**، أقله في شكله الأقصى، إلا بعد أن تأسست الأرثوذكسية الإمامية في القرن الرابع هـ/ العاشر م[١].

شهد العصران المغولي والإيلخاني، وبالذات النصف الثاني من القرن التاسع هـ/ الرابع عشر م، ازدهار حركاتٍ غالية الطابع *ghuluww*-inspired على المستوى الشعبي في العالم الإسلامي. وقد انتشر **الغلاة** على الأخص في الشمال الغربي لإيران، وفي الأناضول التي شهدت تدفقاً هائلا للقبائل التركمانية الرُّحَّل كنتيجة للغزوات المغولية والسياسات السلجوقية القبلية السابقة. كان تحول هذه القبائل إلى الإسلام إسمياً، واستمرت العقائد الشامانية[٢] shamanistic بالسيطرة على دينهم. وكما **غلاةُ** الشيعةِ الأوائلُ، تمركزت أفكار المجموعات المتطرفة قُبَيلَ العصر الصفوي حول علي والمهدي (الإمام الغائب) على وجه الخصوص. ولكن هذه المجموعات اختلفت [عن أوائل الغلاة عند الشيعة] في أنها تبلورت إلى حركات محاربة شبه صوفية، قادت انتفاضات شعبية عدة ضد ـ الحكم anti-establishment، وتوجتها بوصول الصفويين إلى السلطة في نهاية القرن التاسع هـ/ الخامس

(١) يجري بحث عقائد الشيعة الأوائل بشكل موجز من قبل مارشال ج. هدجسون Marshall G. Hodgson في مقالته:

'How did the early Shi'a become sectarian?' in *JAOS*, vol. 75 (1955), pp. 1-13.

انظر أيضاً:

B. Lewis, 'Some observations on the sigficance of heresy in the history of Islam' in *Studia Islamica*, vol. 1 (1953), pp. 43-63.

مفيدةٌ أيضاً هي مقالة ستروثمان Strothmann المعنونة 'Ghali' في *Shorter Encyclopedia of Islam.*

(٢) الشامانية هي العقائد والأديان الشديدة البدائية. [المترجم].

عشر م. وكما يلاحظ تريمينغهام:

كانت التنظيمات الصوفية ميالة إلى استيعاب هذه الحركات الشعبية لأنها [التنظيمات] الطريقةُ الوحيدة التي يمكن بواسطتها الحفاظ على المثل التي ثارت لأجلها هذه الحركات الروحية[١].

كان «بزوغ نجم» التصوف، والذي تزامن مع تآكل الدين الأرثوذكسي (سواء السني والشيعي)، إضافة إلى انحلال الكثير منه [التصوف] إلى ما يسميه الندوي Nadvi «الشَّيْخانِيَّة» pirism[٢]، عواملَ حاسمةً في نشوء **الغلاة** وانتشارهم إبّان هذه الفترة. وقد مهّدت طرق صوفية معينة ـ وبالذات اليسوية Yasawiyya في الأناضول ـ الطريق أمام بدع سافرة وذلك بسبب المأسسة المُفرطة over-institutionalization، ولم يكن تبني بعض ملامح **الغلو** أمراً مستبعد الحدوث. وتمثل البكتاشية مثالاً جيداً على المزيج من التصوف الشعبي والغلو علوي الهوى الذي كان رائجاً في المنطقة خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر[٣]. قد أتينا على ذكر بعض الحركات الغالية كالمشعشعية، وسنذكر حركات أخرى مهمة لاحقاً.

بالرغم من بروز **الغلو**، فإن الكلام عنه من حيث الجوّانية والبرّانية

---

(١) Trimingham, *Sufi Orders*, p. 69.

(٢) هي مشتقة من «پير» pir الفارسية، وتعني الشيخ أو المرشد الصوفي. [المترجم].

(٣) مهمّ هو دور اليسوية في التاريخ الصوفي التركي. انظر:

Mehmet Fuat Kopruluzade, 'Turk edebiyatinda mutasavviflar,

وقد لخّصه ل. بوفا L. Bouvat تحت عنوان:

'Les premiers mystiques dans la literature turque'in *Revue du Monde Musulman*, vol. 43 (1921), pp. 236-82.

أمر متعذر. فيما يتعلق بـ **الإيمان**، فإن **الغلاة** ليسوا مؤمنين بالمعنى الجواني للكلمة بما إنهم مستغرقون في المخلوق وليس في الخالق؛ إذ يتم إشراك شخوص علي والأئمة المعبودة مع الله أو وضعها مكانه. فيما يتعلق بالبرّانية، كان **الغلاة** مسلمين إسمياً ولكنهم نادراً ما أطاعوا أوامر **الشريعة**، إن فعلوا ذلك أصلاً[1]. لذا لا يجب النظر إلى ولاء **الغلاة** للأئمة على أنه تجسيد للتشيع بالمعنى الأرثوذكسي، وبالذات بالمعنى الذي كان **الفقهاء** البرانيون خارج إيران يُنَمُّونَه. كما يجب عدم الوقوع في شرك ربط كل الطرق الصوفية بتطرف **الغلاة**، إذ أن تقبّل المولوية من قبل المؤسسة السنية في الأناضول، وإدانتَها الصاخبة للثورة **غالية** الطابع لفرقة البابائية في أواسط القرن السابع/الثالث عشر م يؤكد وجود تيارين رئيسين في العمل الصوفي: التيار العام السني الأرثوذكسي، أو التصوف «الراقي» لمجموعات مثل المولوية؛ و**الغلاة** أو التصوف الشعبي المتمثل في مجموعات كالبكتاشية، ولاحقاً في القزلباش المؤيدين للصفويين. من الخطأ وصف المجموعة الثانية بالصوفية بالمعنى الدقيق للكلمة، لأن الالتزام بتعاليم **الشريعة** ليس فقط شرطاً لتكون مسلماً بل لتكون صوفياً بنحو خاص. ولكي نعمق فهمنا للتفاعل بين التصوف وتطرف **الغلاة**، ننتقل الآن إلى دراسة المنتَج الأمثل لهذين التيارين: الحركة الصفوية.

---

(١) ابن روزبهان: **تاريخ عالم آرا أميني**، لخّصه وترجمه فلاديمير مينورسكي Vladimir Minorsky تحت عنوان:

Persia in A. D. 1478-1490 (London: Royal Asiatic Society, 1957).

من أجل عرض وجيز لميول القزلباش المتناقضة، انظر الصفحات ٨-٦٧.

صعود الصفويين

مفارقة أساسية في التاريخ الديني الإيراني هي أن ما ظلّ ديناً للدولة في القرون الخمسة الأخيرة، أي التشيع براني الطابع، قد فُرِضَ على الغالبية السنية من قبل حاكم غير شيعي الظاهر ولا براني التوجه. كما إن الصفويين ما كانوا فُرساً بالمعنى الأدق، مع أن الأصول الجغرافية الصحيحة للسلالة لم تحدد نهائياً بعد[1].

كانت الصفوية، وهي التي ستغدو سلالة ملكية تعتمد المذهب الإمامي رافعةً دينيةً، في بادئ أمرها **طريقة** صوفية في بلدة أردبيل في أذربيجان عند بداية القرن الثامن الهجري. دخل مؤسسها، الشيخ صفي (ت. ٧٣٥هـ/ ٤ ـ ١٣٣٥م)، في التصوف على يد الشيخ تاج الدين إبراهيم زاهدي (ت. ٧٠٠هـ/ ٠٠ ـ ١٣٠١م)، وهو **مرشد** من جيلان

(١) كان المؤرخ الإيراني أحمد كسروي يرى أن الصفويين من سكان إيران الأصليين ومن عرق آري نقي، غير أنهم كانوا يتكلمون الآذرية، [أي] اللغة المحلية في أذربيجان. وكان المبحث الأساسي عند كسروي هو ما إذا كان الصفويون قد أقاموا طويلا في أذربيجان أم أنهم هاجروا إليها من كردستان. انظر: كسروي، أحمد: **شيخ صفي وتبارش**، طهران، ١٣٤٢ هـ. ش. / ٦٣-١٩٦٤م، وكذلك مقالته «باز هم صفوية» في **آينده**، المجلد ٢، ٢٧-١٩٢٨. وقد أعاد الباحث التركي زكي وليدي توجان Zeki Velidi Togan فحص الدليل واحتمل أن يكون أسلاف الصفويين قد رافقوا الأمير الكردي ماملان بن وهسودان عندما احتل هذا الأخيرأردبيل والمناطق عام ١٠٢٥. انظر:

Zeki Velidi Togan, 'Sur l'origine des Safavides' in *Melanges Louis Massignon* (Damascus, 1957), vol. 3, pp. 347-57.

إن دراسات كسروي وتوجان خلصت إلى أن الصفويين ليسوا من السادة، وأن التلاعب بنسبهم لادعاء التحدر من علي حصل إما أثناء قيادة الخواجة علي وإما قريبا من اعتلاء الشاه إسماعيل نفسِه للعرش. غير أن مكتشفات عاشق باشا زاده Asikpasazada تشير إلى أن التلاعب حصل أثناء قيادة الشيخ الجنيد. انظر:

باشا زاده، عاشق: **تواريه آل عثمان**، اسطنبول، ١٩١٤، ص ٢٦٥.

زوّج ابنته للشيخ صفي. وبعد وفاة عمه وشيخه، غدا الشيخ صفي رأساً لـ **الطريقة** التي عرفت باسمه بعدها.

يرسم المصدر الأساسي للمعلومات حول الشيخ صفي، وهو **صفوة الصفاء** لابن البَزّاز، صورة للشيخ كرجل على جانب من العلم والحكمة والتقوى والشعبية[1]. وقد احتُرمتْ الطريقة الصفوية عالياً من قبل السلطات السياسية المعاصرة للشيخ صفي وخلال قيادة خلفائه الثلاثة المباشرين، صدر الدين (ت. ٧٩٥ ـ ٧٩٦هـ/ ١٣٩٣م)، والخواجة علي (ت. ٢ ـ ٨٣٣هـ/ ١٤٢٩م) والشيخ إبراهيم (ت. ٨٥١هـ/ ٧ ـ ١٤٤٨م). وقدّم الإيلخانيون احتراماتهم للشيخ صفي، مثلما فعل الجلايرية مع صدر الدين والتيموريون مع الخواجة علي[2].

يشير الاحترام الذي أظهره الحكام للطريقة إلى الجو العام من التسامح الديني السائد في إيران قبل الصفوية؛ كانت الجوّانية متروكة لتزدهر وحتى مشجَّعة بحماس ما دامت غير سياسية. ويدل غياب أي تهديد سياسي من قبل القادة الصفويين الأوائل على أرثوذكسيتهم، كسُنّة وكصوفية من أتباع التوجه العام main stream. وبحسب مستوفي، فإن أكثر سكان أردبيل كانوا ينتمون إلى المذهب الشافعي فقهياً، كما كانوا أتباعاً للشيخ صفي[3]. ويروى أن الشيخ صفي «لم يحد عن الشريعة قيد أنملة طوال حياته»[4]. وقد فاخرت **الطريقة** بامتناعها عن الدخول في المشاجرات **المذهبية**، مفضِّلةً اتباع أصح الأحاديث إسناداً

(١) ابن البزّاز، توكل بن اسماعيل: **صفوة الصفاء**، مخطوطة رقم ١٨٤٢، ص ١٠٦.

(٢) Mazzaoui, *Origins*, p. 53.

(٣) مستوفي، **نزهة القلوب**، ص ٨١ (النص الفارسي)؛ ص ٨٣-٨٤ (الترجمة الإنكليزية).

(٤) **صفوة الصفاء**، ص ٢٥٠أ.

من المذاهب السنية الأربعة[١]. فيما يتعلق بظاهر الدين، كان الشيخ صفي شديد الأرثوذكسية؛ هذا يفسر لماذا لم تشكل **الطريقة** المبكرة أي تهديد سياسي بما إن أي معارضة صريحة للقوة الحاكمة تعتبر حراماً بنظر عامة أهل السنة. كانت ميول الشيخ صفي الجوّانية صوفيةً عامة، وكانت سلسلته الروحية تمتد إلى علي ومحمد عبر سلسلة طويلة من الأقطاب الصوفيين من ضمنهم أعلام كأبي نجيب السهروردي والحسن البصري[٢]؛ كما كان خبيراً بمؤلفات الشاعرَين الإيرانيين الصوفيين الرومي والعطار. بعكس التصوف الشعبي أو تطرف **الغلاة**، فإن التصوف «الراقي» أو التصوف العام لا يحبّذ المعارضة الصريحة سياسياً أو عسكرياً للنظام القائم، وهو ما يساعد أيضاً على فهم التأقلم وحتى الاحترام الذي كانت السلالات الحاكمة المتعاقبة تظهره للطريقة الصفوية وقادتها.

خلف الشيخَ صفي ابنُه وحفيدُهُ وابنُ حفيدِهِ، وقد حافظ كل منهم على **الطريقة** بالتوجه نفسه، واكتسبوا احترام الحكام الجلايريين والتيموريين. مع نهاية قيادة الشيخ إبراهيم، بلغ نفوذ الطريقة وتأثيرها حداً جعل قادتها يتوسطون بين الحكام السياسيين وخصومهم[٣]. وقد اكتسبت الطريقة الكثير من الأتباع بسبب دورها كملاذ آمن من الإعصار السياسي في إيران بعد المغولية. في عهد القادة الأربعة

---

(١) م. ن.، ص ٢٥٠ب-٢٥١أ.

(٢) م. ن.، ص ٣٥ب- ٣٦ب.

(٣) انظر:

مستوفي، حمد الله: **تاريخ گزيده**، تحقيق ع. ح. نوائي، طهران، ١٩٥٧/١٩٦١، ص ٦٧٥.

الأوائل، يبدو أن الصفوية كانت قناة هامة لنشر الجوّانية والعقائد الصوفية في أذربيجان وخراسان والأناضول. ولا يبدو أن مذهب الإمامية أو **الغلو** قد أثّر في عقائد الطريقة، وكما يؤكد مينوركسي Minorsky:

> سادة أردبيل هم شيوخ محترمون يحيون حياة تأمل ويمضون وقتهم في الصلاة والصوم، وتُنسب إليهم الكرامات الغيبية[1].

مع استخلاف الشيخ الجنيد (ت. ٨٦٤هـ/ ٥٩ ـ ١٤٦٠م)، دخلت الطريقة في تحول هائل ليس من السهل تفسيره، ولا تعين المصادر في ذاك الزمان كثيراً على فهمه. كان التغير في الميل الديني دراميًا: تراجَع التصوف المتأمل الجواني أمام **غلوّ** هرطقي بشكل صارخ .يفصح ابن روزبهان خونجي، الكاتب السني في بلاط السلطان يعقوب بن أوزون حسن آق قوينلو، عن أن أتباع الطريقة «دعوا صراحة الشيخ الجنيد **إلهاً**» وابنه **إبنَ الله**... كما تلوا في مدحه: «إنه هو الحي ولا إله إلا هو». وبلغ من حمقهم أن «لو ذكر أحدهم موتَ الشيخ الجنيد، فإنه لن يذوق طعم الحياة بعدها»[2]. حيدر، ابن الجنيد، كان بدوره يُعتبر شخصاً إلهياً؛ وبحسب خونجي، فإن الناس كانوا يشدون الرحال إليه ليسجدوا على قدميه ويعبدوه إلهاً، متناسين واجبات **الشريعة**[3].

لا يمكن شرح تحول الصفويين من طريقة سنية/ صوفية إلى فرقة

---

(١) V. Minorsky (ed.), *Tadhkirat al-muluk* (Cambridge: CUP, 1980), p. 189.

(٢) ابن روزبهان، *Persia in A. D. 1478-1490* ص ٦٣.

(٣) م. ن.

تتبنى الغلو في عليّ بصفته مجرد تعديل بسيط في التوجه الديني. لقد كان هذا التبدل الدرامي المفاجئ مصحوباً بتغير جذري في ميول الطريقة الصفوية حوّلها إلى حركة مسلحة استطاعت في أقل من نصف قرن أن تنصّب إسماعيل، حفيد الجنيد، على العرش في تبريز. باختصار، فإن التحول الديني يجب أن يُفهم في ضوء التحول السياسي. ونستنتج من هذا أن التحول الديني لم يكن أكثر من ستار للطموح السياسي عند الشيخ الجنيد. ورغم أن التاريخ مليء بأمثلة عن استغلال الدين سياسياً، فإن حالة الشيخ الجنيد تتفرد في أنها كانت الأولى في سلسلة الخطوات التي أدت إلى قيام الدولة الصفوية، ومنها إلى تبني مذهب الإمامية البراني ديناً للدولة. ومن الممكن جداً أنه لو لم يقم الجنيد بهذه النقلة الهائلة، لكانت الطريقة قد ظلت أرثوذكسية ـ سنية وصوفية، ولظل التشيع بعيداً عن مجرى التاريخ الإيراني.

صار الجنيد شيخاً للطريقة الصوفية بعد أشهر قليلة من وفاة آخر الحكام التيموريين العظام شاه روخ (ت. ٨٥٠هـ/ ٧ ـ ١٤٤٦م). بعد موت الأخير، اهتزّ الاستقرار السياسي في إيران وبلاد ما وراء النهر، وتُرك المجال مفتوحاً أمام سلالات آق قوينلو وقره قوينلو المتنافسة كي تتصارع على السلطة. ويبدو أن طموحات الجنيد السياسية نشأت في ذلك الوقت، فكما يكتب خونجي:

> عندما استُخْلِفَ الجنيد، غيّر أسلوب حياة أسلافه: لقد وقعت شهوة الملك في قلبه. وفي كل لحظة، حاول السيطرة على بلد أو منطقة. وعندما مات والده الشاه ـ الشيخ (إبراهيم)، اضطر الجنيد لسبب ما إلى مغادرة البلاد[1].

(١) م. ن.، ص ٦٣.

في الواقع نُفي الجنيد من أردبيل بأمر من القائد القره قوينلو جهان شاه. يذكر المؤرخ العثماني عاشق باشا زاده أن طموح الجنيد لم يكن دون الوصول إلى مُلْكِ أذربيجان (وبالتالي إيران)، مما جعله تهديداً مكشوفاً لقيادة القره قوينلو. انطلاقاً من هذا المفصل، بدأ الجنيد يزعم انتسابه لعلي، مصراً على أن أحفاده (أي الجنيد) أحق بحكم الأمة حتى من أصحاب النبي[١].

سافر الجنيد من أردبيل إلى قونية عبر الأناضول، وهناك شَرَعَ يروّج لنسبه العلوي المزعوم. ويبدو أيضاً أنه شارك في نشر عقائد شيعية متطرفة، وهو ما أحْفَظَ **علماء** قونية وحاكمها الذين نفوه فوراً من المدينة[٢]. انتقل الجنيد إلى بلدة جبل موسى شمالي سوريا حيث كانت عقائد الحروفية المتطرفة منتشرة شعبياً ومؤثرة. في ٨٦١هـ/ ٥٦ ـ ١٤٥٧م، قاد الجنيد أتباعه المتشكلين في فرقة من **الغزاة** في غارة على الجيب المسيحي في طرابزون. واستقر به المطاف في ديار بكر، حيث تلقاه حاكمها الآق قوينلو، أوزون حسن، بحرارة[٣].

لِفَهْم التحول الديني الذي قام به الجنيد بعد وفاة والده، من المهم جداً معرفة الخلفية الدينية لأتباع الجنيد. فقد تحولت الأناضول إلى أرض خصبة لجميع البدع الدينية، وذاك عائد إلى الوضع السياسي المزعزع في الإمبراطورية العثمانية بعد زوال دولة السلاجقة الروم، إضافة إلى التدفق الهائل للقبائل المغولية ـ التركمانية بعقائدها الدينية المبهمة؛ والتي كانت قد دفعت غرباً من قبل الفاتحين القادمين من

(١) باشا زاده، عاشق: **تواريه آل عثمان**، اسطنبول، ١٩١٤، ص ٢٦٤-٢٦٩.
(٢) م. ن.، ص ٢٦٥-٢٦٦.
(٣) ابن روزبهان، *Persia in A. D. 1478-1490*، ص ٦٣.

الشرق. كان الغلو العلوي الهوى منتشراً يعضُدُه تاريخ من الثورات على الحكم قادتها شخصيات كاريزمية ذوات ميول إمامية. الانتفاضتان المهمتان هما اللتان قام بإحداهما بابا رسول الله إسحاق ضد السلاجقة حوالي ٦٣٩هـ/ ٤٠ ـ ١٢٤١م، وبالأخرى بدر الدين سمونا حوالي ٨١٩هـ/ ١٦ ـ ١٤١٧م: مع أن قرنين تقريباً يفصلان بينهما، فإن كليهما كان تعبيراً عن السخط، ومؤججاً بميول شيعية قوية موجَّهة ضد الحكام السنة في ذلك الزمان[١]. ويمكن رؤية التنافر السياسي والإيديولوجي بين **الغلو** والجوّانية في معارضة الثورة البابائية من قبل أتباع جلال الدين الرومي وطريقته المولوية[٢]. أما بالنسبة لبدر الدين، فعلى الرغم من أن ثورته سحقت، فقد عاشت تعاليمه بين تركمان الأناضول الذين تبنّى بعضُهم لاحقاً فِرَقاً كالصفوية والبكتاشية. كانت البكتاشية مجموعة هرطقية أخرى مؤثرة جداً في المنطقة؛ وقد اعتمد قائدها الغامض، الحاج بكتاش، بشدة على تعاليم بابا إسحاق. وبحسب تشودي Tschudi، «فإن البكتاشية هم شيعة يعترفون بالأئمة الإثني عشر.... مركز عبادتهم هو علي وهم يجعلون محمداً وعلياً والله ثالوثاً واحداً»[٣].

---

(١) انظر:

H. J. Kissling, 'Badr al-din b. Kadi Samawna' in EI2.

(٢) انظر:

J. R. Walsh, 'Yunus Emre: a 14th century Turkish hymnodist' in *Numen*, vol. 7 (1960), p. 177.

يؤكد والش Walsh أن الطريقة المولوية في القرنين ١٤ و١٥ حصلت على رعاية جميع السلطات وجرى استعمالها من قبل أولئك الذين هم في السلطة «لمحاربة الميول الفوضوية للطرق الريفية، وهي البكتاشية والبابائية والعلوية».

(٣) R. Tschudi, "Bektashiyya" in EI2.

في أرض البِدَع الخصبة هذه، حاول الجنيد الحصول على دعم لطموحاته السياسية والعسكرية الناشئة، وكانت القبائل التركية الرُّحَّل في ريف الأناضول، مع تاريخها المحارب للدولة وتطرفها الديني شبه - المشاعي quasi-egalitarian، مادة خصبة للجنيد الطموح كي يبني مجموعة من **الغزاة**. ولضمان ولائهم، كان طبيعياً للجنيد أن يَهْجر الجوّانية المسالمة في خلفيته، أي عموم التصوف والتسنن، ويأخذ عوضا منها بدعاوى غالية: وهذا يفسر ادعاءه نسباً علوياً. وكما يلاحظ مينوركسي:

> من المحتمل أنه بعد اكتشافه ميولاً شيعية بين الأناضوليين، فإنه شعر بأن نقلته في الاتجاه نفسه ستفتح آفاقاً جديدة لمشروعه[1].

تعاظمت طموحات الجنيد في الخلافة «المَلَكِيّة» بزواجه من أخت أوزون حسن. بعدها أصبح الزعماء الصفويون «أمراء البلاد»، كما صار زواج الجنيد «مشهوراً في أقصى نواحي سورية وبلاد الروم»[2]. بهذه الحركة الحصيفة، جَمَعَ بين ما أسماه الباحث الإيراني فلسفي «**السلطنة المعنوية**» و«**السلطنة الصورية**»[3]. وعلى هذا الأساس كان بمقدوره قيادة أتباعه في الغارات و**الجهاد**، واستبدال لقب **السلطان** بلقب **الشيخ**[4].

---

(١) Vladimir Minorsky, 'Shaykh Bali Efendi on the Safavids' in *BSOAS*, vol. 20 (1957), p. 439.

(٢) ابن روزبهان، *Persia in A. D. 1478-1490* ص ٦٤.

(٣) فلسفي، نصر الله: **زندكاني شاه عباس أول**، طهران، ١٣٣٢ هـ. ش. / ٥٣-١٩٥٤م، ج ١ ص ١٨٠.

(٤) م. ن.

تحت قيادة حيدر بن الجنيد، تبلورت الطريقة الصفوية كحركة سياسية ذات ميول دينية غالية باطّراد. بناء على خلافته لأبيه طفلا[(١)]، صارت تربية حيدر وتعليمه مسؤولية جماعية لـ **الخلفاء**، وهم الرجال المختارون من أتباع الطريقة القبليين والذين شكلوا حلقة وصل قوية بين القيادة الصفوية والقبائل والعشائر التي تدين لها بالولاء[(٢)]. شكّل **الخلفاء** مجلس وصاية غير رسمي، واجباته القيام بالمسؤوليات الروحية والسياسية والعسكرية للوريث الجديد[(٣)]. وقد زاد صعود **الخلفاء** من ابتعاد الطريقة عن جذورها الدينية الأرثوذكسية، وكما يلاحظ خونجي: «لقد أعلنوا بحماقةٍ أنباءَ ألوهية حيدر.. اعتبروه إلههم، وخلافاً لضرورة **الصلاة**، فقد توجهوا إلى الشيخ **قبلة** لهم»[(٤)]. عُرف أتباع حيدر بالقزلباش («الرؤوس الحمراء»)، وذلك بسبب القلنسوة الحمراء باثنتي عشرة شقة التي أمرهم حيدر بارتدائها.

نُصّب حيدر على أردبيل عام ٨٧٤هـ/ ٦٩ ـ ١٤٧٠م على يد خاله أوزون حسن الذي كان قد هزم جهان شاه وسلالة قره قوينلو واستولى

---

(١) لا تذكر المصادر شيئا عن تاريخ ولادة حيدر. ويرجح مينورسكي أن يكون له تسع سنوات من العمر عندما نصّبه أوزون حسن على أردبيل. انظر:

Vladimir Minorsky, *La Perse au XVe Siecle entre la Turquie et Venise* (Paris: E. Leroux, 1933), p. 324.

(٢) يمكن الحصول على ثبت مفصل، ولو تقريبي، للقبائل التي كانت ملاذ الصفويين الأوائل وذلك في *Tadhkirat al-muluk* ص ١٩٣.

(٣) حول الخلفاء، انظر مينورسكي، م. ن.، ص ١٨٩-٩٥. انظر أيضاً:

R. M. Savory, 'The office of khalifat al-khulafa under the Safavids' in *JAOS*, vol. 85 (1965), pp. 497-502.

(٤) ابن روزبهان، *Persia in A. D. 1478-1490* ص ٦٦-٦٨. نماز هي الكلمة الفارسية للصلاة النظامية، والقبلة هي اتجاه مكة الذي يتخذه المسلمون في الصلاة.

على أراضيهم. وقد أدت عودة الطريقة الصفوية إلى أردبيل إلى تدفق أتباع الطريقة من الأناضول وشمال سورية. وتوثقت علاقة حيدر بسلالة آق قوينلو بزواجه من ابنة أوزون حسن.

شهدت نهاية عهد أوزون حسن الطويل والمستقر نسبياً تدهوراً في الوضع السياسي؛ فقد تفككت إيران تدريجياً إلى حلبة للصراع بين الأمراء والزعماء القبليين والقادة العسكريين الذين شكلوا اتحاد آق قوينلو. استغل القزلباش من أتباع حيدر الوضع في داخل إيران لمصلحتهم، وقد امتازت قيادته بنشاط محموم في غزو «الكفار» في القوقاز[1]. وحافظ السلطان يعقوب بن السلطان حسن على علاقاته الودية بالصفويين قدر الإمكان، مع أن الطبيعتين العسكرية والغالية المتزايدتين للقزلباش أجبرتاه على أن يطلب إلى حيدر إيقاف النشاط العسكري. متجاهلاً هذا الطلب، زحف حيدر على دربند في ٨٩٣هـ/ ٨٧ ـ ١٤٨٨م، وعبر في طريقه حدودَ شيروان شاه حليف السلطان يعقوب، فنشبت معركة حامية مني فيها القزلباش بهزيمة منكرة أمام جيش شيروان شاه مدعوما بتعزيزات من السلطان يعقوب، وأدت إلى مصرع حيدر ونفي أكبر ثلاثة أبنائه، علي وإسماعيل وإبراهيم إلى فارس.

بعد وفاة السلطان يعقوب عام ٨٩٦هـ/ ٩٠ ـ ١٤٩١م، زاد تدهور الوضع السياسي نتيجة للصراع الدموي بين الأمراء من سلالة آق قوينلو. يمّم بايسنقر(٨٩٦ ـ ٨٩٨هـ/ ٩٠ ـ ١٤٩٣م) بن السلطان يعقوب شطرَ شيروان مستنجداً بحليفه شيروان شاه، وذلك بعد أن

---

(١) قاد حيدر غارة أولى على المنطقة عام ٨٩١هـ/ ١٤٨٦م وفي السنة التالية شن هجوماً شاملاً جلب له حوالي ستة آلاف أسير مسيحي. انظر: ابن روزبهان، *Persia in A. D. 1478-1490*، ص ٧٠.

نازعه رستم ابن عمه. لذا جرى تسريحُ أبناء حيدر الثلاثة وتنصيب أكبرهم، علي، **باديشاه** في أردبيل. لكنّ رستم شعر بخطر القزلباش وقرر التخلص من حلفاءه الجدد بضربة واحدة. فاغتيل علي وأصبحت الطريقة الصفوية جمعاء في عهدة **الخلفاء**، ولجأت إلى لاهيجان طلباً للحماية في بلاط حاكم جيلان الزيدي، كركيا ميرزا علي(٨٨٣ ـ ٩١٠هـ/١٤٧٨ ـ ١٥٠٥م). هنالك هُيئ إسماعيل لدوره المستقبلي قائداً فعلياً للطريقة.

في محرم ٩٠٥هـ/آب ـ أيلول ١٤٩٩م، ترك إسماعيل لاهيجان إلى أردبيل، مصطحباً سبعة من أقوى رجال حاشيته[١]. انصياعاً لأمر حاكم أردبيل له بمغادرتها، تراجع وبطانته إلى أرجوان على شاطئ بحر قزوين. في أثنائها طلب **خلفاؤه** من أتباعه أن يحتشدوا في أرزنكان في الربيع اللاحق. تذكر المصادر أن سبعة آلاف نصير من قبائل التركمان التي شكلت عصب القزلباش قد انضموا إلى القائد الشاب[٢]. منها زحف القزلباش على شيروان، حيث تمكن إسماعيل من الثأر لأبيه بهزيمة فرخ يسار. عندها زحف الأمير ألْوَند، حاكم أذربيجان الآق قوينلو، إلى نكشوان وتحضر لملاقاة هجوم صفوي محتمل. وانتصر القزلباش في الموقعة انتصاراً ساحقاً فتح السبيل إلى تبريز، فدخلوها وأعلن إسماعيل نفسه **شاهاً**. بحلول العام ٩١٤هـ/٠٨ ـ ١٥٠٩م عندما

---

(١) انظر:

Sir Denison Ross, 'The Early Years of Shah Ismai'l, Founder of the Safavid dynasty' in *JRAS* (April, 1896), p. 315.

(٢) انظر: العزاوي، عباس: **تاريخ العراق بين احتلالين**، بغداد، ١٩٣٥-١٩٥٠، ج ٣ ص ٣١٦-٣١٧.

استولى إسماعيل على بغداد، كانت البلاد بأجمعها تقريباً تحت حكمه[1].

باختصار، بدأت الطريقة الصفوية **طريقةً** سنية ـ صوفية أرثوذكسية، ونالت في عهد قادتها الأربعة الأوائل احترام العامة والحكام على حد سواء. انسجاماً مع نزعتها الجوّانية ذات الاتجاه العام، كانت الطريقة مسالمة سياسياً، ولم تبيّت أي طموحات في سلطة أو ملك دنيويَّين. مع وصول الجنيد، تحولت الطريقة إلى منظمة عسكرية ذات توجه ديني ذي طابع سافر من الغلو الشيعي الهوى. في أيام حيدر، زاد النشاط العسكري للطريقة حتى تمكّنت، بدعم من القزلباش فائقي الهرطقة، من تنصيب إسماعيل على عرش تبريز. في أقل من نصف قرن، تحوّلت الطريقة الصفوية دينياً وسياسياً بشكل مكّنها من تغيير وجه إيران كلياً.

وصل الشاه إسماعيل إلى الحكم في وقت كانت إيران تحت سيطرة تيارين دينيين رئيسين: التصوف «الراقي» أو العام، **والغلو** أو التصوف المتطرف الشعبي مع طابع شيعي قوي. وقد عاشت روح

---

(١) انظر:

Annemarie Schimmel, 'The Ornament of the Saints' in *Iranian Studies*, vol. 7 pp. 105-6.

توافق شيمل Schimmel نصرَ الرأيَ في أن التصوف والتشيع في إيران قبل الصفوية كانا قد اندمجا في خليط أسهم في إقامة الدولة الصفوية. على امتداد المقال، ترد كلمة «شيعي» دائماً دون أي نوع من الصفة المعيارية. على سبيل المثال، فإن جملتها « قام بعض أعظم أساتذة الإمامية ببناء أجزاء من منظوماتهم على أعمال ابن عربي» (ص١٠٦) هي في الوقت ذاته خاطئة ومضلِّلة. كما أنها تورد وجودَ جعفر الصادق في سلسلة النقشبندية على أنه دليل التقارب الروحي بين التشيع والتصوف السني في إيران قبل الصفويين.

الجوّانية في هذه الحقبة على شكل طرق صوفية سنية أرثوذكسية، ومن أمثلتها البارزة الطريقة الصفوية في مراحلها الأولى. كانت الطرق الصوفية «الراقية» كالمولوية والنعمة اللهية والنقشبندية هي القنوات الرئيسة للتعبير الجواني، من الأناضول إلى بلاد ما وراء النهر مروراً بإيران. واضحاً كان في هذه الطرق كما في غيرها الولاءُ لآل علي، ولكن التعبير عنه بـ«**التشيع الحسن**» كما زعم بعض الكُتّاب ليس صحيحا[1].

جاء **الغلو** في شكل حركات شعبية وطرق شبه صوفية ذات عقائد منحرفة جداً وحتى هرطقية، وبالذات فيما يتعلق بالأئمة الشيعة. وبعكس الصوفية الراقين، يبدو أن **الغلاة** عطلوا **الشريعة** ولم يبالوا بكثير من قواعدها وشعائرها. سمحت الفوضى الدينية ـ جوانياً وبرانياً ـ بهياج الطموح الديني والسياسي، وكان شغب **الغلاة** سبباً رئيساً لاندلاع الثورات الشعبية ضد الحكم.

بالمعنى البراني، كان معظم الإيرانيين من السنة على فقه المذهبين الشافعي والحنفي. تزامن صعود التصوف عامة، و**الغلو** خاصة، مع تدهور في البرّانية الدينية الأرثوذكسية، مع أن أتباع بعض الطرق الصوفية مثل **أهل الفتوة وأهل الأخوة** حاولوا المحافظة على عقائدهم السنية والاهتمام بالبعدين الجواني والبراني لدينهم. خلال هذه الفترة، تطوّر التشيع الإمامي الأرثوذكسي غالباً خارج إيران كما أسلفنا. أحياناً، عاود [مذهب الإمامية] الدخولَ إلى إيران على يد فقهاء إماميين ممن حاولوا نشر عقائدهم عند عدد من الحكام. بخلاف ذلك، أثّر تشيعُ

(١) [لم يضع المؤلف هامشاً هنا رغم وجود الترقيم] (المترجم).

الفقهاء الإماميُّ الأرثوذكسي بشكل ضئيل في الإيرانيين. ومع ذلك، فإن إسماعيل الفتيّ ومستشاريه رنوا إلى هذه الأرثوذكسية كي يهدئوا الأوضاع ويمكنوا دولتهم الناشئة. ونتحول الآن إلى قدوم هذه الأرثوذكسية الجديدة وتفاعلها مع التيارات الدينية السائدة أصلاً في إيران.



الفصل الثالث

ترسيخ السلطة الصفوية
ونهوض البرانية الإمامية



المدخل

كانت العناية التي أبداها الشيخ صفي في تأسيس فرقة مختلفة جداً عن سائر المحمديين تدبيراً بديعاً لمنع الناس من الثورة بسبب تحرشات الأتراك والتتار والهنود، وهم كل جيرانهم[١].

رغم أن سانسون Sanson مخطئ في نسبة تمكين مذهب الإمامية في إيران إلى الشيخ صفي، فإن ملاحظته أن تمكينه كان حيلةً سياسية مكشوفة هي ملاحظة ذكية. كما أشيرَ إليه سابقاً، كان الشاه إسماعيل ومستشاروه جاهلين بالفقه الإمامي عندما تبنوا مذهب الإمامية ديناً جديداً للدولة. إسماعيل نفسه كان منتمياً إلى الغلو ذاته الذي اعتنقه جدُّه الجنيد. هذا التوجه منعكسٌ في شعر إسماعيل والذي كتبه تحت الاسم المستعار خطائي. مثلاً:

إنني ربٌ وربٌ

أيُّها الأعمى تعالْ

أنت ضال فانظُرِ

(١) Nicolas Sanson, *The Present State of Persia* (Paris, 1695), p.128.

الحقَّ عياناً لا يزالْ
إنني المُطلَقُ مَنْ يذْكُرُه
أهلُ المقالْ[1].

ويلاحظ تاجرٌ بندقيٌّ Venetian كان مقيماً في إيران آنذاك أن أتباع إسماعيل كانوا يعتقدونه خالداً: نُسي اسمُ الله ولم يذكر إلا اسم إسماعيل، كما كان الحاكم الجديد يُرى نبياً وإلهاً diety في الوقت عينه[2].

بناء على ولاء الصفويين الروحي للأئمة الإثني عشر، بدا منطقياً جداً أن يتبنى إسماعيل ومستشاروه شكلاً من أشكال البرانية الإسلامية مع الحفاظ على موقفهم العلوي الهوى؛ مع أنه ليس واضحاً إذا كانوا على علم ببُعْد الشُّقة بين غلوِّهم وبين أرثوذكسية مذهب الإمامية الذي كانوا على وشك تبنيه. لكن ما أدركوه هو التالي: مهما كان نوع عقائده، امتلك مذهب الإمامية الأرثوذكسي إطاراً فكرياً محدَّداً وحبكة عقائد مفصلة يمكن بسهولة نسبيةٍ ازدراعُها في شكل الحكومة التي ينوي الصفويون إنشاءها. كان اعتناق مذهب الإمامية سابقاً من قبل سلالات شيعية الهوى وغير أرثوذكسية كالسربدارية ـ وإلى حد ما الإيلخانية ـ دليلاً على أن عقائد الأرثوذكسية الإمامية ممكنةُ التبني

(١) انظر:

Vladimir Minorsky, 'The Poetry of Shah Isma'il I' in *BSOAS*, vol. 10 (1942), p.1047a.

حول تبجيل الشاه إسماعيل، انظر:

Erika Glassen, 'Schah Isma'il, ein Mahdi der Anatolischen Turkmenen?' in *ZDMG* 121 (1971), pp. 61-9.

(٢) The Hakluyt Society, *Travels of Venetians in Persia* (London, 1873), p.206.

بسهولة من نظام سياسي كهذا، وإنْ ليس كلازمة منطقية عن توجه النظام الديني بقدر كونها أداةً للاستقرار والمأسسة. فمتى نجحت «الثورة» الصفوية سيصبح ضرورياً كبحُ أهم عناصر نجاحها ـ وهم القزلباش المتعصبون الفوضويون ـ وتأسيسُ حكومة مركزية قوية إذا ما أراد الصفويون الحفاظ على ملكهم وتوسعته. تملك الأرثوذكسية الإمامية الأثرَ المهّدئ المطلوب، وكان نشرها الفوري أمراً حيوياً إذا ما أريدت الأحادية المذهبية في إيران، وهي التي كانت حاسمة في احتفاظ الصفويين بالسلطة. زد عليه، فإن تبني فقه الإمامية، كما لاحظ سانسون Sanson، سيعزل إيران بشدّة عن جيرانها السنة ـ العثمانيين غرباً والأوزبك شرقاً ـ وبذا ينوجد وعيٌ أقوى بالهوية القومية. بالتالي، فكما اعتنق أجدادُ إسماعيل **الغلوَّ** للوصول إلى السلطة، فإنه ومستشاريه سيستعملون مذهب الإمامية الأرثوذكسي للحفاظ عليها.

هكذا، يجب النظر إلى تبني إسماعيل مذهبَ الإمامية على أنه عمل سياسي سافر أكثر منه رغبة في نشر المذهب بذاته. ينظر مؤلف **سرور العارفين** إلى تأسيس الدولة الصفوية في ضوء نموذج «مكة ـ المدينة» المعالَج سابقاً. فهو يُظهر أن تأسيس محمد للمجتمع الإسلامي في المدينة هو لازمة منطقية عن ثلاثة عشر عاماً أمضاها في مكة لبناء **أساس الإيمان**، الذي يغدو الجهاز التشريعي للإسلام لاغياً بدونه. كلمات يوسفي خليقة بالاقتباس كاملةً، لأنها تساعد على رؤية الظاهرة الصفوية من حيث ثنائية الجواني ـ البراني:

> إن الفكرة القائلة بإمكانية وجود المدينة [المنورة] دون مكة هي **دسيسة شيطانية**؛ فبدون **إيمان حقيقي متجذّر**، يكون تطبيق قوانين الفقه الإسلامية هو حتما مجرد وسيلة

أخرى لتقييد الجماهير. . . إن كل التاريخ الإسلامي منذ وفاة محمد هو قصة واحدة متواصلة من فَرْضِ **دين الفقهاء القشري** تحت رعاية الطغاة؛ أما الإيمان الحقيقي، الذي يعبَّر عنه في الإسلام عفوياً وتلقائياً، فقد أزيح جانباً، أو حتى قُمِعَ بعنف. .بالنسبة للصفويين، فهم لم يقيموا سلطتهم على أساس من الإيمان الحقيقي ولا على الإسلام، لذا لم يكن أمامهم من خيار إلا النظر إلى خارج إيران بحثاً عن الدعم، إلى **فقهاء** سوريا والبحرين، الذين سرعان ما أغرقوا البلاد بمعتقدات أجنبية تماماً عن الغالبية الساحقة من الشعب الإيراني[1].

بناء على طموحات إسماعيل السياسية وغلوه الديني السابق فإنه من المستبعد جداً أن يكون قد أضمر أي فكرة عن «خلق مدينة [منوَّرة]» في إيران. وقد نجح يوسفي في إبراز أن تبني مذهب الإمامية قد فُهِمَ على أنه أسلوب لفرض الأحادية المذهبية لأهداف سياسية، كما أنه يجزم بأن مذهب الإمامية الأرثوذكسي كان مجهولا نسبياً، إن لم يكن مطلَقاً، في إيران. الأهم من ذلك هو نقده اللاذع لـ **الفقهاء**، الذين يصف طرحَهم ما أسماه «إسلام بدون الله»[2] بأنه «إهانة لذات الأئمة الذين روجوا باسمهم لعقائدهم»[3]. إن وصف دينِ **الفقهاء** بأنه «إسلام بدون الله» يشير إلى أن العقيدة المستوردة حديثاً كانت شبه برانية حصراً. كما ينطوي التلميح إلى غربة مذهب الإمامية عن الشعب

---

(١) يوسفي، **سرور العارفين**، ص ٦.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.، ص ٧.

الإيراني على إشارة إلى رواج اللابرّانية nonexternalism وإلى أن هذه اللابرّانية قد أزيحت جانباً بعد وصول البرانيين إلى السلطة.

يبدو الادعاء بأن البرانية في ذاتها كانت دخيلة على إيران تبسيطاً مُخِلاً، وذلك إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن التسنن كان مذهب الغالبية في إيران قبل إسماعيل، وأن الفقه السني كان منتشراً على يد **الفقهاء** الشافعية والحنفية. ويبدو الرأي القائل بأن البرانية الشيعية هي التي كانت دخيلة على إيران أقرب إلى الصواب. أما كون المذهب الجديد قد احتيج في فرضه إلى كثيرٍ من القوة الوحشية، فإنه لا يعكس الاختلاف بين طبيعتي البرانيتين الشيعية والسنية، وهو [اختلاف] ضئيل، بقدر ما يعكس الاختلاف الأساسي في المبنيين العقديين للإسلام السني والإسلام الشيعي، واللذَيْن [المَبنَيين] بُنيت عليهما المنظومتان البرانيتان. فلو كانت أصول الدين التي حملها **الفقهاء** الوافدون متسقة مع تلك التي تؤمن بها غالبية الإيرانيين لكان التحول إلى مذهب الإمامية عبارة عن تغيير في **المذهب** لا يعدو التغيير من الحنفية إلى الشافعية أو العكس. ولكن ما حصل في إيران واقعاً هو تغيير كامل في الوجهة الدينية قاده **الفقهاء** الإماميون البرانيون، الذين كانت منزلتهم كعلماء دين أكثر تأثيراً بما لا يقاس من نظرائهم السنّة في الصعيدين الاجتماعي والثقافي. وسوف نبحث تالياً في تطور دور **فقهاء** الإمامية.

فقهاء الإمامية: الأوصياء على البرانية

كما أسلفنا، فإن اكتساب العلوم النقلية ونشرها من قبل العلماء المسلمين قد فاق اهتمامهم بالجوانية، لذا ولدت ثنائية العلوم **النقلية**

والعلوم **العقلية**. وأدّى استغراق أكثر العلماء المسلمين في ظواهر الدين إلى إهمال غير مقصود لأصوله مما أدى إلى خلق هوة بين الناحيتين «الجوانية» و«البرانية» من الدين الإسلامي. صارت **معرفة النفس ومعرفة الله** مختصتَين بالطرق الصوفية والعرفاء المنفردين الذين كانوا غالباً ناشطِين خارج «الأرثوذكسية» المعترف بها، وهي المتمثلة بمجموعة العلماء والمدرسين والوعاظ الذين اعتبروا أنفسهم مسؤولين عن نشر الدعوة revelation الإسلامية كما فهموها.

سيطرت البرانية دائما على المؤسسات التعليمية الإسلامية الرسمية (**المدرسة**)، ومع أن أحداً من العلماء البرانيين لم يكن قادراً على التنكر لأهمية الإيمان، فإن حصة الأسد من اهتمام العلماء المسلمين ذهبت دوما إلى معرفة **أوامر** الله العملية: حتى إن مصطلح **العلم**، وهو ما يدلّ أصلاً على معرفة الإنسان ربَّه، أصبح يعني الدراسةَ المنهجية للعلوم النقلية. وقد استحوذت الهوة بين الجوانية والبرانية ـ وبالأخص اغتصاب **الفقهاء** البرانيين لمصطلح **العلماء** ـ على اهتمام العلماء السنة وخصوصاً الغزالي، الذي سعى أساساً إلى إعادة تعريف كلمة **العلم** وإلى التوفيق بين **العقل** و**النقل**، بين الجوانية والبرانية واستطراداً بين **الإيمان** والإسلام. ونفعت جهود الغزالي في تحقيق ما قد يُرى إعادةَ دمجٍ طفيفةً للجوانية في الأرثوذكسية السنية: غدا التصوف، وهو السبيل الرئيس للتعاليم الجوانية، أكثر مقبولية لدى **الفقهاء** السنة، كما أدت الطرق الصوفية المنظمة إلى ظهور مؤسسة دينية توازي مؤسسة الأرثوذكسية البرانية. ورغم أن هذا أدى إلى تعميق الهوة بين الجواني والبراني على المدى البعيد، إلا أنه خلق مناخاً مناسباً للتعايش النسبي بين الاتجاهين. ومما لا شك فيه أن انتماء أكثر

الطرق الصوفية قبل القرن ٩هـ/ ١٥م إلى المذهب السني قد أسهم في هذه التسوية.

تَبرز صورة مختلفة تماماً في حالة مذهب الإمامية. فقد اتجه جمهور علماء الإمامية إلى **العلوم النقلية**، ومن كل أبعاد الظاهرة الدينية الإمامية، فإن دين **الفقهاء** المقنن هو الذي هيمن من حيث الاحترام والتأثير اللذان حظي بهما. بهذا المعنى فإنه من السهل التمييز بين **الفقهاء** الشيعة ونظرائهم السنة.

ولكن النظر إلى سيطرة **الفقهاء** في العالم الشيعي من حيث ثنائية الجواني/ البراني السائدة في العالم السني هو تبسيط مخلٌّ وفادح. ذلك مردّه إلى أن **أصول الإيمان** في مذهب الإمامية تحوي عناصر مرفوضة في التسنن. أهم هذه العناصر هو بالطبع قيادة - أي **إمامة** - الأئمة الإثني عشر، وهي حجر الزاوية في المذهب بشكل عام. وقد بلغ من مركزيّة مفهوم **الإمامة** وشدة حضوره في مؤلفات الشيعة وكتاباتهم أنْ تطورت حياتهم الروحية بشكل مختلف عنها لدى السنة؛ ففيما وجد السنة سبيلهم الرئيس إلى الجوانية في الأشكال الصوفية من العبادة، فإن الإمامية وجدوا سبيلهم الخاص للتعويض عن النقص الروحي في الدين المقنن، وهو عقيدة الإمامة وما يستتبعها من طقوس وممارسات the cult of the Imam. ورغم اشتراك السنّة والشيعة في ثلاثة من أصول الدين، فإن التركيز الطاغي عند الإمامية على أهمية **الإمامة** يثير السؤال عما إذا كانت الجوانية هي نفسها عند السنة والشيعة، وإن لم تكن، فَلِمَ؟ وسوف يجاب عن هذا السؤال فوراً. قد يعكس طغيان البرانية في الدوائر العلمية الإمامية، كما في العالم الإسلامي أجمع، الميلَ الجارف للمسلم العادي إلى الأعمال الظاهرة أكثر منه إلى معرفة النفس

والإيمان الداخلي الإستبطاني introspective، وهي حقيقة رأيْنا أن القرآن وكثيراً من العلماء المسلمين يقرّون بها. ولكن في العالم الشيعي، فإن ما أعطى الانكبابَ على البرانية زخما أكبر هو المنزلة الفعلية للفقيه في نظر مؤمني الإمامية، لأن دوره أهم بكثير من دور نظيره في العالم السني.

تطور دور الفقيه الإمامي

بشكل عام، يمكن القول إن مذهب الإمامية لا يختلف فقهياً عن مذاهب **الفقه** السنية الأربعة أكثر مما تختلف فيما بينها. وليس الاختلاف الرئيس قائما في المحتوى، وإنما هو في الأصل: فرغم أن كليهما يؤمن بالقرآن والسنة كمصادر العبادة والتشريع الأساسية، يمتاز الإمامية بأن أحاديثهم تعتمد عادة على أقوال أحد الأئمة أو أفعاله.

قبل «غيبة»[1] الإمام الثاني عشر المهدي [الكبرى] في ٣٢٩هـ/ ٩٤٠ ـ ٩٤١م، كان أهمُّ الأعمال عند الإمامية هو جمع أحاديث الأئمة ونشرها، ولذا كان العلماء الأوائل كالكليني وابن بابويه من **المحدّثين**، أي رواة الأحاديث. لكنّ غيبة المهدي تركت فراغاً خطيراً في القيادة الشيعية. وبخلاف السنة الذين نظروا إلى الخليفة على أنه وليُّ الأمر رمزيّاً حتى عندما كان عاجزاً من الناحية السياسية، فإن الشيعة ما كان لهم زعيم زمني earthly يعتمدون عليه. كان قائدُهم الحقيقي، الإمامُ

---

(١) في الفصل الخامس، سيجري دراسة مسألة غيبة الإمام الشيعي الثاني عشر. من أجل بحث أشمل وأكثر تفصيلا، انظر:

Jassim M. Hussain, *The Occultation of the Twelfth Imam* (London, Muhammadi Trust, 1982) and Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *Islamic Messianism* (Albany: State University of New York Press, 1981).

«الغائب»، محتجباً؛ وكلما طال غيابه كلما شعرت الطائفة أنها بحاجة إلى قائد ليدرأ عنها خطرَ التفكك. وقد أخذ **المحدّثون** القيادةَ على عاتقهم، معتمدين على أحاديث تحدد وظائفهم في غيبته، يقال إنها صدرت عن المهدي في «غيبته الصغرى». أحد هذه الأحاديث ـ في شكل توقيع صادر من الإمام الغائب عبر أحد **السفراء** ـ يحث الجماعة الإمامية أن «ارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا، فإنهم حجتي عليكم وأنا **حجة** الله عليهم»[1].

كانت الأحاديث كالمذكور أعلاه بالغةَ الغموض عندما يتعلق الأمر بتحديد الظروف الدقيقة التي يجب فيها «الرجوع» إلى **المحدثين**. ولكن مع تمادي الغيبة، تغيّر دور **المحدثين** وتوصلوا مع نهاية القرن ٤هـ/ ١٠م إلى إقناع عموم الإمامية بقبول أحكام كبار العلماء على أنها تواقيع فعلية من الإمام الثاني عشر[2]. وقد نشأ **الفقهاء** عن **المحدثين** لمجرد تطاول غيبته. قبل غيبة الإمام، كان **فقهاء** الإمامية يستشيرونه ـ إما مباشرة أو عبر وكلائه ـ في مسائل الفقه: كان دورهم الرئيس هو رواية الأحاديث واستمروا عليه في سنوات الغيبة المبكرة[3]. وقد منع أوائل **المحدثين** محاولات الوصول إلى **الأحكام** عن طريق **العقل**، ولكن الغيبة غير منظورة النهاية للمهدي اضطَرت علماء الإمامية إلى تقديم أدلة **عقلية** على وجود إمامهم ـ وهو ما أصبح موضوعاً لجدال

(١) الحر العاملي، محمد بن الحسن: **وسائل الشيعة**، تحقيق الشيخ محمد الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط.، د.ت.، ج ١٢ ص ٨٧.

(٢) الشيخ الصدوق، محمد بن علي: **كمال الدين وتمام النعمة**، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د.ط.، ١٤٠٥هـ، ص ٨١.

(٣) م. ن.، ص ١٠، انظر أيضاً: الطوسي، محمد بن الحسن: **الفهرست**، مشهد، ١٩٧٢، ص ٢٦٨ و٣٦٣.

مستعر ـ وهكذا استحال الرجال الذين كانوا مجرد محدثين إلى **متكلمين.**

يمكن تلمس التغير في دور العالم الإمامي عند الشيخ المفيد: فبينما كانت مؤلفات الإمامية الأوائل مثل الكليني مجرد مجاميع حديثية، كانت عامة أعمال المفيد بحوثاً في إثبات **الإمامة** وعلى وجه أخص غيبة الإمام الثاني عشر. ومع مرور الزمن، ظهرت أوضاع جديدة محتاجة إلى تطبيق **الشريعة**، وبما إن التواصل مع الإمام الثاني عشر كان قد انقطع، كان على أحدهم أن يتصدى لمسألة الفتيا. هكذا تصدى العلماء الإماميون لـ **الإجتهاد**، ووسَّعوا دورَهم ليجيبوا عن المسائل الشرعية مما جعلهم يسدون الفراغ الناشئ عن غيبة الإمام. كان الشيخ المفيد في الحقيقة أول **مجتهد** إمامي، مع أن الطوسي هو الذي أعطى دور المجتهد شكلاً محدداً.

وقد حُددت وظائف الإمام الرئيسة فكانت: ولاية **الجهاد**، **وتنفيذ الأحكام**، **وإقامة الحدود**، **وقسمة الفيء**، **وإمامة صلاة الجمعة** وتلقي الضرائب الدينية المسماة **الزكاة والخمس.** ومع تطور دور العالم الإمامي من **المحدث** إلى **الفقيه/المجتهد**، بدأت وظائف الإمام التشريعية تدخل في نطاق مسؤولية **الفقهاء.** فعلى سبيل المثال، رفض علماء الإمامية في الأيام الأولى للغيبة أن ينتحلوا سلطة لهم على سهم الإمام من **الخمس**، مفضلين عوضا عن ذلك أن يحفظوه حتى ظهور الإمام. وكان النصف الآخر، سهم **السادة**، يوزع على ذرية النبي من قبل كل فرد مكلّف. لكنْ منذ زمن الشيخ المفيد، بدأ **الفقهاء** بتخويل أنفسهم السلطة على سهم **السادة**، وخطا المحقق الحلي (ت. ٦٧٦هـ/ ٧٨ ـ ١٢٧٧م) خطوة أخرى عندما أباح لنفسه، بصفته **فقيها**، التصرف في سهم الإمام إلى جانب سهم **السادة.** كما وسع الحلي دور **الفقيه**

ليشمل **إقامة الحدود** (من قبل **الفقهاء** أنفسهم وليس السلطة الزمنية). أما بالنسبة لـ **صلاة الجمعة**، فإن مسألة وجوب إقامتها أو عدمه في غيبة الإمام هي مسألة قديمة وشائكة، متعلقة - كما سأشيرُ إليه لاحقاً - بمسألة السلطة الزمنية وشرعية الحكم. يكفي هنا القول إن سلطة **الفقهاء** تأسست عند الإمامية بسرعة جعلت من **الفقيه** قادراً، ابتداء من زمن شيخ الطائفة، على إقامة صلاة الجمعة في غياب الإمام أو **النائب الخاص** عنه[١]. كان المحقق الكركي (ت. ٩٤٠هـ/ ٣٤ - ١٥٣٣م) هو أول **الفقهاء** الذين رأوا في **الفقيه نائباً عاماً** للمهدي، رغم أنه حصر تطبيقه لهذا الطرح في إمامة صلاة الجمعة[٢]. وقد وصل مفهوم **النائب العام** إلى نهاياته المنطقية على يد الشهيد الثاني (ت. ٩٦٦هـ/ ٩ - ١٥٥٨م) الذي عمّمه ليشمل كل وظائف الإمام الغائب وامتيازاته الدينية[٣]. هكذا أصبحت سلطة **الفقهاء** الشرعية انعكاساً مباشراً لسلطة الإمام نفسه. وأصبح من الواجب دفع الضرائب الدينية مباشرة إلى **الفقهاء** بصفتهم ثقاة الإمام كي يوزعوها، وصار من يوزعها بنفسه يُعتبر غير مثاب من الله على ذلك. كما وسّع الشهيد الثاني نطاق مستحقي الزكاة ليشمل **الطلاب والفقهاء** فأصبحوا قادرين على استلام المال كثقاة الإمام وعلى صرفه لأنفسهم ولحلقات طلابهم. حتى في **الجهاد** الدفاعي، عين الشهيد الثاني أدواراً على **الفقهاء** القيام بها[٤].

(١) Norman Calder, *The Structure of Authority in Imami Shi'i Jurisprudence* (Unpublished Ph.D. thesis, SOAS, University of London, 1980), pp. 73-74.

(٢) Ibid., pp. 163-165.

(٣) Ibid., pp. 84-5, 112, 125-6 and 147-51.

(٤) Calder, *The Structure of Authority*, p.157.

وعليه، فَوُصولاً إلى زمن الشهيد الثاني، أرسى **الفقهاء** تدريجياً الأسس النظرية لسلطتهم، متطورين من مجرد رواة للأحاديث إلى نواب عامّين للمهدي وقائمين بوظائفه الشرعية في غيابه.

البرانيون الوافدون: من جبل عامل إلى أصفهان[1]

كما رأينا سابقاً، انتقل مركز التدريس الإمامي الأرثوذكسي منذ منتصف القرن السادس/ ١٢م من قم وبغداد والنجف إلى بقاع خارج إيران تماماً. كانت الحلة مركزاً إمامياً مهماً منذ تأسيسها عام ٤٩٥ هـ/ ٠٢ ـ ١١٠١م، وقد تبوأت الصدارة بعد قرن وبقيت كذلك حتى نهاية القرن ٨هـ/ ١٤م. كما وُجدت تجمعات إمامية خلال هذه الفترة في البحرين والأحساء والمنطقة المعروفة بجبل عامل، وهي منطقة الهضبة الواقعة شرقي صيدا وصور في جنوب لبنان.

لا يُعرف الكثير عن علماء جبل عامل قبل القرن ٦هـ/ ١٢م، ولكن الصورة تتضح بعد ذلك. في بعض القرى والبلدات، كان هناك قلة من علماء الإمامية الذين تناقلوا الحديث كابراً عن كابر، مشكِّلين «عائلات علمية» من المتخصصين في **الفقه والحديث**، ومجتذبين الراغبين في الدراسة المنظمة من مناطق أخرى. ولا يبدو أنه كان ثمة مدارس كبرى لها أوقافها؛ بل كان النشاط العلمي يأخذ شكل حلقات صغيرة لتدارُس العلوم النقلية، وكان العلماء يبنون علائق حميمة عبر

---

(١) للاطلاع بشكل أكثر تفصيلاً على دور الفقهاء اللبنانيين في تلك المرحلة، يحسُن الرجوع إلى:

القزويني، جودت: **تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية**، بيروت، دار الرافدين، ٢٠٠٥، ص ١٥٧-٤٠٨؛ وهي دراسة تقدّم نظرة مغايرة لرأي المؤلف وأقرب إلى آراء المؤسسة الشيعية. [المترجم].

التصاهر[1]. وقد استوطنت بعض أهم هذه العائلات وأبعدها أثراً بلداتٍ صغيرةً على الطريق التجاري إلى دمشق. كانت مشغرة - وهي مسقط رأس الحر العاملي، أحد أبرز وجوه الإمامية العلمية في أواخر العصر الصفوي - وجزين واقعتين على الطريق من دمشق إلى صيدا، وكانت مشغرة تجاور أيضاً طريقاً يتجه جنوباً إلى الجليل. وتقع كرك نوح، مسقط رأس الشيخ علي الكركي وهو أول علماء الإمامية الكبار المهاجرين إلى إيران الصفوية، في سهل البقاع على واحد من الطريقين الرئيسين بين دمشق وبعلبك. بيد أن المراكز العلمية الأخرى كجباع وميس الجبل كانت واقعة على طرق فرعية، وأشبه بالقرى منها بالمدن[2].

أسهَمَ بُعد المنطقة عن مراكز السلطة الرئيسة وشظف عيشها وشح مواردها في إقصائها عن نظر حكام المدن الكبرى. بعيداً عن التهديد، تم حفظ التراث الإمامي، كما أمكن له الازدهار مجتذباً العلماء الإماميين الآخرين من أنحاء سوريا. ويرى محسن الأمين العاملي أن علماء إماميين من دمشق وحتى حلب ربما استوطنوا هناك، كما يشير إلى أن أول مشاهير العلماء في المنطقة، محمد بن مكي المعروف بالشهيد الأول (ت. ٧٨٦هـ/ ٤ ـ ١٣٨٥م)، لم يحصل على **الإجازة** من العلماء المحليين ولكنه قصد العراق وبلاداً أخرى للدراسة[3].

---

(١) الأمين، محسن: **خطط جبل عامل**، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص ١٦١.

(٢) M. Gaudefroy-Demombynes, *La Syrie a l'epoque des Mamelouks* (Paris, 1923), pp. 70, 74 and 246; and J. Sourdel Thomine, 'Inscriptions arabes de Karak Nuh' in *Bulletin d'Etudes Orientales* 13 (1941-51), pp.71-84.

(٣) **خطط جبل عامل**، ص ٦٩.

ولعل من أسباب بقاء العقيدة الإمامية في المنطقة هو التسامح النسبي والتفاهم الذي حصل بين العلماء من الإمامية والسنة آنذاك. كانت إمكانية المواجهة حاضرة أبداً، ولكن المجموعتين استطاعتا التعلم والانتفاع من بعضهما البعض. درس «الشهيد الأول»، وهو من جزين، على علماء ليس من الشيعة فقط، ولكن من السنة أيضاً في مكة والمدينة وبغداد ودمشق والخليل. وكان عمله الرئيس هو توضيح طرق الاستنباط وقواعده في ضوء ما تعلمه من كلا التفسيرات الإمامية والسنية لـ **أصول الفقه**، مؤكداً على أن **الفقهاء** الأكفاء مكلفون بتبليغ الحكم الشرعي وأن على الناس اللجوء إليهم وليس إلى القضاة المعينين من حكام الجور. ربما كان هذا التأكيد على دور **العالم**[(١)] انعكاساً لوضع الإمامية في سوريا في ذلك الوقت، حيث كانوا مستبعدين عن مراكز القوة. كان الشهيد الأول يزور دمشق بانتظام ويعلّم هناك، وثمة دليل قوي على تقييد النشاط الإمامي يتمثل في اضطراره إلى تدريس المعتقدات الإمامية سراً، وذلك لضرورة **التقية**. رغم حيطته، فقد سجنه حاكم دمشق بناء على تهم من أعدائه، وفي نهاية الأمر أعدمه[(٢)].

تحدّر الشهيد الثاني، زين الدين بن نور الدين العاملي (ت. ٩٦٦هـ/ ٨ ـ ١٥٥٩م) من أسرة علمية في جباع. كان أبوه وأجداده جميعاً من **المحدثين**. درس زين الدين على والده في جباع، ثم في ميس [الجبل] ثم في كرك نوح. ثم ذهب إلى دمشق ومنها إلى القاهرة

---

(١) هنا تدل [كلمة] العالم على «المشتغل بالعلم» إجمالا؛ أي بالمعنى غير القرآني للكلمة.

(٢) من أجل تفاصيل عن حياة الشهيد الأول، انظر: الأفندي الأصفهاني، الميرزا عبد الله: **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، قم، ١٤٠١هـ/ ٨٠-١٩٨١م، ج ٥ ص ١٨٥-١٩١.

وأمضى فترة في الدراسة على علماء السنة. وكان متفقهاً في المذاهب السنية الأربعة، وقد درّسها إضافة إلى **الفقه** الإمامي الذي يتّبعه. ويُزعم أنه كان أول المتأخرين من علماء الإمامية في كتابته الممنهجة حول رواية الأحاديث، مستقياً مصطلحات وأساليب من مصادر شيعية وسنية على حد سواء. كان علماء الإمامية قبل الصفويين على تناغم مع نظرائهم السّنة إلى حدٍ ما، وكان هناك القليل نسبياً من النزاع الطائفي الذي استعر ما إن وجد الإمامية موطئ قدم لهم في إيران الصفوية[1]. تُظهر دراسة مؤلفات الشهيدين الأول والثاني أن جلّ نتاجهم كان برانياً، وهذا ما كان يميّز ـ إلى حدٍ كبير ـ علماء الإمامية في جبل عامل والمناطق النائية إجمالاً. في الحقيقة، كان الإماميّ الجواني في ذلك الزمان استثناءً، وكان المصدر الذي سيعتمده النظام الصفوي الناشئ لتأسيس الدين الجديد للدولة برانياً بشكل كامل تقريباً. وكما يُظهر قاموس التراجم **رياض العلماء**، الذي سنعاينه لاحقاً، فإن البرانية ظلت السمة الغالبة على النتاج العلمي الإمامي حتى نهاية العصر الصفوي؛ وبالفعل فمن الصعب تجاهل الانطباع بأن الإمامية الأرثوذكسية كانت ولا تزال مولعة بالعلوم النقلية الفرعية أكثر من أي شيء أخر.

الشيخ والشاه: الكركي وإسماعيل

أبرزُ **فقهاء** الإمامية وأهمهم تاريخياً في العصر الصفوي الأول هو الشيخ علي الكركي العاملي (ت. ٩٤٠هـ/ ٣٣ ـ ١٥٣٤م)، الذي دعاه الشاه إسماعيل إلى إيران من أجل نشر مذهب الإمامية. انتقل الشيخ الكركي من جبل عامل إلى عراق العرب عُقَيْبَ تمكّن الشاه إسماعيل؛

(١) م. ن.، ج٢ ص ٣٦٥-٣٨٦.

ويقال إنه وفد عليه في أصفهان سريعاً وذلك في حدود ٩١٠هـ/ ٠٥ ـ ١٥٠٤م[١]. مثل [الشهيدَين] ابن مكي وزين الدين، كان الكركي برانياً وتناول في مؤلفاته أكثر الموضوعات في مجال **الفروع**. وتُشكل المباحث المتعلقة بالأعمال الإسلامية الظاهرة جوهر مؤلفاته، من أمثال **الطهارة والحج والرضاع والجنازة والعقود والدعاء والتعقيبات** ومسائل أخرى متعلقة بها، بينما لا تحتل مسائل **الإيمان** ومعرفة النفس ومعرفة الله أيَّ مكان في مجموعة مؤلفاته[٢]. لذا يمكن اعتبار الكركي الأبَ المؤسس للبرانية الإمامية في إيران الصفوية وأوّلَ علماء الإمامية الذين نشروا المذهب على هذا النطاق الواسع. ذَرَعَ الكركيُّ إيرانَ طولا وعرضا وهو يُبرز محاسن التشيع الإمامي ويعيّن **إمام الصلاة** في كل بلدة ومدينة من أجل تعليم الناس المذهبَ الجديد. وقد بلغ علوُّ شأن الكركي مبلغاً جعل عالماً سنياً يظن أن الكركي هو مؤسس مذهب الإمامية أصلا[٣].

من السهل فهم ملائمة الإمامية الأرثوذكسية لأهداف الحكام الجدد إذا ما نظرنا إلى الميول الدينية للعلماء من أمثال الكركي. فقد اعتمد توطيد السلطة الصفوية على قدرة الحاكم الجديد على استئصال كل مكامن المقاومة المحتملة. من هذه العوائق وجودُ أحد أهم العناصر التي أنجحت الصفويين، وهم القزلباش؛ إذ إن غلوَّ القزلباش سيتحوّل

---

(١) انظر:

Anonomous History of Shah Isma'il (British Library Ms. Or. 3248 [Ross Anonomous]), p.113a.

(٢) من أجل لائحة بمؤلفات الشيخ الكركي، انظر: الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٣ ص٤٤١-٤٦٠.

(٣) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٠٩٨.

إلى عبء أكثر منه عوناً متى ما تم إخضاع إيران بالكامل لأنه سيفقد فائدته السياسية. ولا يقل خطراً بالنسبة للشاه إسماعيل العائقُ المزدوج المكوَّنُ من التسنن والتصوف بأشكاله المختلفة، واللذان يلتزم جمهور الشعب بهما.

كان الترياق الطبيعي لكل هذا هو مذهب الإمامية، ورأسُ حربته **الفقهاء**. عند تلك اللحظة، لم يكن **الفقهاء** الإماميون البرانيون قد أظهروا أي تطلُّع صريح إلى السلطة السياسية ولذا لم يشكلوا خطراً على النظام الوليد. وقد تركزت السلطة الدينية أيضاً في يدي الشاه بشكل مطلَق؛ فليس قبل نهاية حكم إسماعيل أنْ شكَّل الكركي نظريته التي تجعل **المجتهد** الإمامي «نائباً للإمام»، وهي منزلة تُسبغ صفة دينية ـ لكنْ غيرَ سياسية ـ على حاملها[1]. ومثلما تلاحظ أ.ك.س لامبتون Lampton، «لم يتصدَّ مفكرون شيعة ليفعلوا بالنظريّة الشيعية ما فعله الغزالي والماوردي بالسنية»[2]. في غياب أي روح سياسية واضحة، مال **الفقهاء** إلى القبول بالسلطة الملكية ـ وإن وُجدت استثناءات ـ[3] وفي بعض الأحيان، تحولوا إلى أبواق للمزاعم الصفوية بأن الملوك الصفويين هم سليلو الرسول عبر الإمام السابع موسى الكاظم. وقد تعزز مُلْكُ الصفويين بادّعائهم نسباً عَلَوِيّاً، وإن لم

(١) أوضح الكركي موقفه في رسالته في الخراج المثيرة للجدل: دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٩٦٤-١٩٦٥.

(٢) A.K.S. Lampton, 'Quis Custodiet Custodes' in *Studia Islamica*, vol. 6(1956), p.133.

(٣) كان المقدس الأردبيلي(ت.٩٩٣هـ/ ١٥٨٥م) والشيخ إبراهيم القطيفي(كان حياً عام ٩٤٧هـ/ ٤١-١٥٤٠م) عالمين صفويين كبيرين نأيا بنفسيهما عن الدولة. وأولئك الذين قالوا بحرمة صلاة الجمعة في غياب الإمام هم على الأرجح ممن نظر بريبة إلى الحكم الملكي. انظر الجزء حول الانتظار في الفصل الخامس.

يعتمدوا على ذلك وحده في ترسيخ سلطتهم. يُسبغ النسب النبوي الإمامي على مدعيه جاهاً عريضاً، وهو ما تؤكده المنزلة الرفيعة لطبقة **السادة** في نظر العامة من السنة والشيعة. ولم تكن ظاهرة الولاء لآل علي محصورة في مذهب الإمامية. وقد أسهم ادعاء الصفويين نسباً علوياً في تيسير الأمور وإكساب السلالة مقبولية أوسع عند الشعب. لكنّ النسب النبوي لا يكفل لصاحبه أي حقوق تلقائية في الحكم الزمني، وهو ما كان **الفقهاء** الإماميون متنبهين له دون أدنى شك. ولا يشير تجاهلهم لهذه النقطة إلى نقص عندهم في الفكر السياسي العملي فحسب، بل يكشف عن أن الفرصة الذهبية السانحة لنشر مذهبهم في شكل دين جديد للدولة فاقت عندهم أي اعتبارات متعلّقة بهوية الحاكم سياسياً ودينياً.

رغم إن **الفقهاء** والدولة كانا متوافقين بمعنى ما، فجليٌّ أنّ الكلمة الفصل كانت للدولة. وقد بلغ من حماسة الكركي للنظام الجديد أن كتب رسالة يبيح فيها التقليد القديم بـ **السجود** أمام الملوك، وهو تقليد مُريب جداً من وجهة النظر الإسلامية التي ترى أن أعمال التذلل هذه لا تؤدّى إلا لله[1]. وقوبل دعم الكركي الخالص للنظام بشكل جيّد من الشاه إسماعيل وخليفته الشاه طهماسب (حكم من ١٥٢٤ ـ ١٥٧٦م)؛ فمن الأول حصل على راتب سنوي قدره سبعون ألف دينار لتمويل نفسه وطلابه، بينما حصل من الثاني على أراضٍ واسعة، أي **سيورغالات** في شكل ضيع وأراضٍ خصبة في العراق إيرادها السنوي

(١) الشيرازي، ميرزا مخدوم: **النواقض لبنيان الروافض**، مخطوطة المتحف البريطاني رقم ٧٠٠١، ص ٩٨ب.

سبعمائة تومان[1]. وفي الواقع، فإن الكركي كتب رسالته الشهيرة في **الخراج** دفاعاً عن علاقته بالبلاط الصفوي ورداً على منتقديه[2]؛ وفيها، إلى جانب تبنيه لشرعية النظام الصفوي، برّر ثروته الشخصية وقربه من الصفويين عبر الإحالة على من سبقوه كالسيد [الشريف] الرضي والشريف المرتضى والخواجه نصير الدين الطوسي[3].

لا يمكن النظر بخفة إلى قمع التسنن في ضوء أن السواد الأعظم من السكان كانوا من السنة. أما التشهير المذهبي ritual villification بـ **الخلفاء «الراشدين»** الأوَل، أبي بكر وعمر وعثمان، فقد فُرض بقوة اعتماداً على عصابات من مؤمني الإمامية المتحمسين الذين تشكلوا في كل بلدة لمراقبة دقة التزام الناس بالتوجيه الجديد المناهض للتسنن. ويقال إن الكركي نفسه شارك في السلوك الغريب لهذه اللجان الأمنية، إذ جال في الشوارع مع زمرة من الشباب وهو يجاهر بلعن الخلفاء الثلاثة الأوائل[4]. وقد شنّع الكركي على التسنن فوق كل منبر اعتلاه. ويروى أنه كانت لتَهَجُّماته الصارخة على الخلفاء الثلاثة ردود فعل في المدينة ومكة، حيث تم اتخاذ تدابير عقابية ثأرية ضد علماء الإمامية المقيمين هناك، فكتبت مجموعة منهم رسالة احتجاج فورية إلى الكركي[5].

---

(١) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٣ ص ٤٤١.

(٢) عنوان الرسالة: «قاطعة اللجاج في تحقيق حل الخراج»، أما رسالة القطيفي، خصمه اللدود، فعنوانها «السراج الوهاج لدفع عجاج قاطعة اللجاج»؛ حول خصومة الرجلين انظر: **تاريخ المؤسسة الدينية الشيعية**، ص ٢٨٥-٢٩٣. [المترجم].

(٣) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٩٦٤.

(٤) م. ن.، ج٣ ص ١٩٦٥.

(٥) م. ن.

مع أن التعليم الإمامي بأجمعه مضادٌ للتسنّن في العمق، فإن الهجمات التي شنها **فقهاء** الإمامية البرانيون ضد رموز التسنن كانت غير مسبوقة. وبحسب رسالة الكركي، فإن لعن الخلفاء **واجب**؛ وفي رسالة أخرى تصريح بـ **نجاسة** السنة، وهي فتوى أنزلتهم في عيون الإمامية إلى درجة الكلاب والخنازير والكفار وما إليها من أشياء نجسة في الإسلام[١][٢].

كان التحول الظاهري للإيرانيين سريعاً، لأنه، وكما رأينا، لم يتألف إلا من تغيير طفيف في **الآذان** ومن بدعة **اللعن**. ومن الواضح أن كثيراً ممن اعتنق الإمامية ظاهراً حافظ على تسننه سراً، وهو ما يظهر في الدعم الذي استطاع الشاه إسماعيل الثاني (حكم ١٥٧٧ - ١٥٧٦م) حشدَه في محاولته إعادةَ تمكين التسنن ديناً رسمياً بعد حوالي سبعين عاما[٣]. قبل الصفويين، كانت **التقية**، أي إخفاء العقيدة الحقيقية للفرد في وجه تهديد الغالبية المعادية، تقليداً شبه مقصور على الشيعة. أما الآن، ولسخرية القدر، فقد أصبحت آلية دفاع لكثيرٍ من السنة ممن كان مبدأ التقية مريباً جداً عندهم، نظرياً على الأقل[٤].

(١) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٢ ص ٦٧.

(٢) ما ذكره هنا ليس دقيقاً فالرسالة ليست منسوبة للكركي بل للسيد حسين المجتهد الكركي، ولا جواب منسوباً لمؤلفها؛ كما أنها ص ٨٤ وليس ٦٧. [المترجم].

(٣) عن مسألة إسماعيل الثاني والتسنن، انظر:

Iskandar Munshi, *Tarikh-i alamara-i Abbasi*, ed. By E. Yarshater, transl. by R. Savory (Boulder, Colorado, 1978), vol. 1, pp.294-330.

(٤) يمكن العثور على مثال كلاسيكي لنقدٍ سني علمي للممارسات الشيعية مثل التقية في: ابن تيمية، تقي الدين أحمد: **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، القاهرة، ١٩٦٢، ج ١ ص ٤٣.

بغتةً أعلنت الطريقة النعمة اللهية تشيعًّها، وهي التي لم تُبدِ أيّ ميول إمامية أرثوذكسية قبلاً باستثناء ولائها لآل علي؛ ودخلتْ في حلف طويل نسبياً مع الصفويين. لكنّ طروحاتها التي ظلت لاطائفية بالمطلق وجوانية أساساً بالتوائم مع توجهها الصوفي، تلقي شكوكاً حول صدق تحولها وتشير إلى أنه كان نوعاً من **التقية** استخدمته من أجل ضمان بقاء الطريقة في ظروف متغيرة[١]. جعل تكتيك **التقية** التأكدَّ من الانتماء الديني للمرء مستحيلاً لأول وهلة، وكان التفحصُ الدقيق لكلماته وأفعاله السبيلَ الأوحد لمعرفة الحقيقة. فمثلاً، عُرفت عائلة الدشتكي الشيرازية بعلمائها البارزين في العقود الأخيرة للتيموريين وبداية عصر الصفويين، ولكنها سبحت مع التيار لتحمي نفسها مع تغير دين الدولة. بالتالي كان صعباً التحقق من الميول الدينية الحقيقية للعائلة، وخصوصاً أنه، كما يلاحظ دانش پژوه:

> كانت العائلة قد جمعت، إلى كونها من النبلاء، تراثاً من العلم والثقافة التقليديتين، وهذا جعلهم شديدي الفخر بأنفسهم؛ ولكن عندما تغير الدين الرسمي، فإن ميولهم الدينية ضعفت نتيجة لذلك[٢].

كان البعض يظن المير جمال الدين الدشتكي الشيرازي، وهو أحد أفراد العائلة، سنياً، بينما ظنه البعض الآخر شيعيا[٣]. وهو في كتابه

---

(١) انظر:

Nasrollah Pourjavady/Peter Lampton Wilson, Kings of Love: *The Poetry and History of the Ni'matullahiyya Sufi Order* (Tehran, 1978), pp.47-9 and passim.

(٢) دانش پژوه، **فهرست**، ج٢ ص ٥٨١.

(٣) م. ن.

روضة الأحباب، المقدم إلى شير علي نوائي Nawa'i، يكيل المديح لعلي، ولكنه لا يهمل ذكر الخلفاء الراشدين الآخرين، وهو ما يفسره دانش پژوه على أنه قرينة على تسنن المؤلف وتشيعه[١]. إلا أن عدم اقتصاره خلال وجوده في هرات على الوعظ في المسجد الجامع و**المدرسة** السلطانية المشهورة، وتجاوزهما إلى **الخانقاه** الإخلاصية يدل على نزعة جوانية أرثوذكسية سنية بشكل قاطع، وربما مع نزعة صوفية على الأرجح[٢].

كثيرون كانوا غير راغبين في الالتجاء إلى **التقية** فأُجبروا على المغادرة أو على البقاء وتحمُّل عواقب رفضهم للإذعان. أحد من اختاروا مغادرة بلدهم هو المؤرخ ابن روزبهان، الذي يكتب قائلاً:

> إن فئة من أصحاب البدعة استولوا على البلاد وأشاعوا الرفض والابتداع بين العباد، فاضطرني حوادث الزمان إلى المهاجرة عن الأوطان... حتى حططت الرحل بقاسان[كاشان]... حيث تكون فيها السنة والجماعة فاشية ولم يكن فيها من البدعة والإلحاد ناشية[٣].

بحسب ابن روزبهان، فإن عامة أصفهان السنة لم يقبلوا بـ«قانون الصوفي»[٤]. يصف أحد الإخباريين الأوروبيين الموجودين في المدينة

---

(١) م. ن.، ج٢ ص ٥٨١.

(٢) م. ن.

(٣) ابن روزبهان، ويرد كلامه هذا في: الشوشتري، نور الله: **إحقاق الحق**، تحقيق غفاري، طهران، ١٣٧٦هـ/١٥٦-١٩٥٧م، ج ١ ص ٥-٢٦.

(٤) Jean Aubin, 'Sah Isma'il et les notables de l'Iraq persan'in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 2 (1959), p.59.

حينها بدقة تصويرية أكوامَ العظام المحترقة في الشوارع والساحات ـ وهي كل ما تبقى من خصوم الشاه الجديد. ويروى أن خمسة آلاف قتلوا[1]. في فارس، تعرضت عائلة الكازروني السنيّة المؤثرة إلى مضايقات مؤذية. عموماً، كانت المجازر الجماعية للخصوم استثناءً وليس قاعدة عامة، وفي معظم الأحوال يجب النظر إليها كنتيجة للرغبة في الثأر وليس للتحول الديني؛ فعلى سبيل المثال، طارد القزلباش في أذربيجان كل من حارب ضد حيدر وقتلوهم، وكان أكثرهم تركماناً.

خلال قمعه للتصوف، وجد الشاه إسماعيل حليفاً صلباً في شخص الكركي **وفقهاء** الإمامية البرانيين الوافدين، الذين كانت كتابة الرسائل ضد التصوف مهمة اضطلعوا بها بشغف. وقد اعتَبرت كتابات الكركي الناقضة للعقائد الصوفية أن الصوفية خارجون عن الإسلام بأجمعهم ـ وهي مفارقة إذا ما التفتنا إلى الميول شبه الصوفية للذين يمولونه[2]. واختصت الطرق السنية بأقسى المعاملة، كالنقشبندية التي كانت متجذرة بشكل خاص في خراسان وأذربيجان[3]. أما جَزْمُ صاحب **روضة الجنان** بأن الشاه إسماعيل سحق **كل** الطرق الصوفية، فهو محض مبالغة. فقد استمرت النعمة اللهية مزدهرة كما أسلفنا، كما تم

---

(١) Ibid.

(٢) من أجل تفاصيل رسائل الكركي ضد الصوفية، انظر: الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٣ ص ٤٤٤.

(٣) انظر:

Roger Savory, 'A 15th Century Propagandist at Harat'in *American Oriental Society*, Middle West Branch, Semi-centennial volume (London, 1969), pp.196-97;

والتبريزي: روضات الجنان، ج١ ص ٩٨-١٠٤، ٢١٤-٢١٦ و٤١٦-٤١٨.

التسامح مع طرق شيعية كالنوربخشية. وبالجملة، فليس من شك أن عداء إسماعيل وكبار **فقهائه** للطرق الصوفية وسياستَه الباطشة بها هي أمرٌ تابَعَهُم عليه خلفاؤه.

لكن الشيخ الكركي هو من يتصدر جميع العلماء في السنوات الأولى للعصر الصفوي، كما إن البرانية الصارمة بل ربما المتعصبة المتأصلة في مؤلفاته وأعماله هي التي سترسم مسار الإسلام في إيران الصفوية. ويضع صاحب **رياض العلماء** الشيخَ الكركي إلى جانب العلامة الحلي والمولى حسن الكاشي «في نشر مذهب الشيعة سواء، إذا كان [لهم] حق عظيم على الناس في هدايتهم وإلقاء الدين الحق عليهم ودعوتهم إلى التشيع»[1].

كان الكركي أول علماء الإمامية القائلين بأن **الفقهاء** هم النواب العامّون للإمام المهدي «الغائب». كما أفتى بوجود **مجتهد** مؤهل في الأمة من أجل **تقليده** من قبل العوام في مسائل الفقه التي لا يدركونها؛ وقد ذهب إلى حرمة **تقليد المجتهد** الميت مخالفاً بذلك الشهيدَ الثاني[2]. مهّدت فتوى الكركي في هذه المسألة، والتي يبدو أن الشهيد الثاني اضطُرَّ إلى قبولها لاحقاً، الطريقَ أمام **فقهاء** الإمامية إلى السلطة الدينية المطلقة على الناس، وبالتالي أمام انتصار البرانية على الميول المنافسة لها[3].

---

(١) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ١ ص ٣٠٨.

(٢) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٦٥٨.

(٣) م. ن.، ج٣ ص ١٦٦٤ حيث توجد تفاصيل عن رسالة الشهيد الثاني في الاجتهاد.

حكم الشاه طهماسب: الفقهاء يتجذرون

واصل الشاه طهماسب (حكم ١٥٢٤ ـ ١٥٧٦م)، خليفة الشاه إسماعيل، سياسة والده في تحويل إيران إلى مذهب الإمامية واستئصال كل مصادر الإزعاج ومراكزه المحتملة؛ وقد كان أطول الحكام الصفويين مُلكاً. بخلاف والده، لم يكن لدى الشاه طهماسب أي أوهام بالتجسد الإلهي كما اتخذ خطوات حازمة وحتى عنيفة لقمع الغلو، رغم إن أتباعه من التركمان ظلوا يبجلونه على أنه الله أو المهدي[١]. كما تعامل الشاه طهماسب بقسوة مع الجماعات السنية التي بقيت مزدهرة حتى في المناطق الحساسة مثل قزوين[٢]. ومن مهازل الدهر أن أحد أهم وزرائه، قاضي جهان، الذي وزر له مرتين، كان حتماً سنياً يستعمل **التقية** لأسباب غير خافية. كما بقيت الطرق الصوفية، خاصة تلك التي لم تترك تسننها كالنقشبندية، رازحة تحت ضغط شديد[٣].

خلال حكم طهماسب، استمر قوياً نزوحُ **فقهاء** الإمامية من جبل

---

(١) انظر:

Hakluyt Society, *A Narrative of Italian Travels in Persia in the Fifteenth and Sixteenth Centuries* (London, 1873), vol. 49, part 2, p.223.

وانظر أيضاً:

Jean Aubin, 'La politique religieuse des Safavides'in *Le Shi'isme Imamite* (Paris: Colloque de Strasbourg), p.239.

(٢) النصرآبادي، ميرزا محمد طاهر: **تذكرة نصر آبادي**، طهران، فروغي، ١٩٧٣-١٩٧٤، ص ٢٠٧-٢٠٨.

(٣) من أجل عرض موجز لمصائر النقشبندية في إيران الصفوية المبكرة، انظر:

Hamid Algar, 'The Naqshabandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance' in *Studia Islamica*, vol. 44 (1976), in particular p. 139.

عامل ومن خارج إيران كما استمر نمو البرانية الذي أطلقه إسماعيل **والفقيه** الأبرز عنده، الشيخ الكركي. وقد أعطى الغطاء الديني السميك الذي التحف به الشاه طهماسب زخماً إضافياً لـ **الفقهاء** الإمامية كلاعبين مهمين على المسرح السياسي الديني في إيران الصفوية. خلال حكمه، تم إنعاش الإسلام البراني عبر إغلاق أوكار الأفيون والحانات وبيوت القمار والرذيلة، كما أمِرت حاشيته بالاستغفار الجماعي، وأوعِز إلى **الفقهاء** في **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** فوق المنابر ووُهبت أموال كثيرة للعتبات المقدسة ومُنِعَ حلق اللحية وغيرها من الأمور[١].

بينما يبدو عبثاً التكهن بدرجة **الإيمان** الحقيقية عند طهماسب وسائر الحكام الصفويين لأسباب أوجزت في الفصل الأول، فمن الواضح أن جميع الحكام الصفويين قاموا بأعمال إسلامية الطابع بالمعنى البراني، ظاهرياً على الأقل. ولم يمنع امتلاء الحياة الخاصة للحكام الصفويين بالمخالفات لـ **الشريعة** بعضَ المؤرخين من وصفهم بالتقوى البالغة، وهو خلطٌ مصطلحي confusion of terms يعكس جهلاً أساسياً بالفرق بين الإسلام **والإيمان**، كما يُظهر ميلا إلى إسباغ صفات التقوى والورع على كل من يقوم بإبراز ميوله الدينية[٢]. قد لا تكون برانية **الفقهاء** الإمامية في إيران الصفوية شجّعتْ عمداً ممارسة نفاق «الفضيلة علناً

(١) الغفاري، قاضي أحمد: **تاريخ جهان آرا**، طهران، د. ت.، ص ٣٠٢؛

K. Rohrborn, *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16 und 17 Jahrhundert*, Berlin, 1966, p. 70.

(٢) في هذا السياق، انظر:

Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), pp. 188-91, 200.

والرذيلة سراً» المتأصل في حماتهم الصفويين، لكنّ إسلام **الفقهاء** كان بطبيعته شبه براني بالكامل، وهم لم يشغلوا أنفسهم بشكل مفرط في أن يشرحوا لحكامهم أي من دقائق معرفة النفس والله. بناء عليه، ليس من الصعب أن نفهم علة تحبيذ حكام مثل طهماسب، الذي اعتمدت مرتبته في نظر الشعب على عرض ظاهري للتدين، البرانيةَ ورجالَها: بالطبع، مال أكثر الحكام الصفويين إلى الحرفية القانونية nomocentric legalism للفقهاء البرانيين.

استمر دور الشيخ الكركي مروِّجاً رئيساً للإمامية البرانية، وهو الذي بدأ أيام إسماعيل، في عهد طهماسب ووصل إلى ذُرى عليا في الأيام الأولى لحكمه الطويل. كما استمرت عملية «التشييع الإثني عشري» لشعب إيران السني إجمالاً وأعطيت زخما أكبر مع حث الشاه لـ **الفقهاء** على الوعظ. كانت التعاليم الإمامية النموذجية هي عبارة عن مديح مفرط للأئمة في رسائل عُنونِت **دوازده إمام** أو «الأئمة الإثنا عشر». وقد أمر الشاه إسماعيل والشاه طهماسب بقراءتها في المساجد وأن تكون عنصراً أساسياً في خطبة الجمعة[1].

أمّا عز الدين حسين بن عبد الصمد الحارثي الهمداني (ت. ٩٨٤/ ٧٧ ـ ١٥٧٦م)، وهو من عائلة عاملية مشهورة وتلميذ للشهيد الثاني ووالد بهاء الدين محمد المعروف بالشيخ البهائي (ت. ١٠٣١/ ١٦٢٢ ـ ١٦٢١م)، فقدْ ذَرَعَ إيران طولا وعرضا في فارس وخراسان ولعب دوراً مهماً في نشر التشيع في الأرجاء الشرقية للإمبراطورية الصفوية. وقد تولى منصب **شيخ الإسلام** في قزوين، عاصمة الشاه طهماسب،

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٣١٢؛ التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٣٧٠-٣٧١.

وفي هراة؛ ويعتبر من أوائل العلماء الذين أسهموا في دراسة مجاميع الحديث الإمامية هناك[1]. كما إنه تمتع بعلاقات ودية مع طهماسب وبلاطه، وكان واضحاً دعمه الصريح للنظام حيث اعتبر صلاة الجمعة **واجبا** وأمّ الصلاة بنفسه في خراسان[2]. لكن الشيخ الكركي هو بلا شك أهم المؤثرين في الشاه طهماسب، وكانت أفكاره هي التي صبَّتْ في اتجاه تقبل حكم الصفويين وإسباغ نوع من الشرعية عليه أكثر من أفكار أي شخص آخر؛ في رسالته في الخراج، يبرهن على أنه باستطاعة المسلمين دفع الخراج للحكام وإنْ في غياب الإمام، كما يجب عليهم التجمع لصلاة الجمعة وإن لم يوجد الإمام ليؤمهم.

تناغمت هذه الفتاوى مع مصالح السلالة الحاكمة؛ وبالمقابل، أصدر الشاه طهماسب **فرمانا** صادق فيه على المنصب الذي عين الكركي نفسه فيه وهو **نائب** الإمام الغائب وفوض إليه مسوؤلية الالتزام بـ **الشريعة على** أنها السلطة الدينية العليا في الإمبراطورية[3]. أرسِلت نسخ من الفرمان إلى جميع المدن والبلدات الرئيسة، وأُمِر الناس باتّباع تعاليم الشيخ الكركي وإلا سيلقون العقاب[4]. في أيام إسماعيل، كانت السلطتان السياسية والدينية متحدتين في شخص الشاه، الذي كان حاكماً وشيخاً للطريقة الصفوية في آن معا. لكن مع تولي الشاه طهماسب والإحساس بضرورة التخفُّف من الجذور الغالية للسلالة

---

(١) انظر: الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٣ ص ١٠٨-١٢١ من أجل ترجمة وافية لحياة والد الشيخ البهائي.

(٢) م. ن.، ص ١١٥.

(٣) نص الفرمان في **رياض العلماء**، ج ٣ ص ٤٥٥-٤٦٠.

(٤) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٩٦٤.

الحاكمة إرضاءً للأرثوذكسية الجديدة، تم نزع السلطة الدينية بأجمعها من الحاكم وتحويلها إلى **المجتهد**؛ وبناء على هذه النقلة الكبيرة من الغلو شبه الصوفي إلى البرانية الإمامية، كان محتوماً فصلُ الديني عن السياسي، وهو ما أسس هرمية من **الفقهاء** القادرين على العمل والتدريس والفتيا مستقلين عن الدولة.

ينطوي **فرمان** طهماسب على مغزى تاريخي خطير، لأنه ينذر ببداية ما يسمى تجاوزاً حالةُ **علماء** الإمامية كسلطة مستقلة. ولكن لا يمكن الجزم بأن **الفقهاء** اعتزلوا كلَّ ما يمتّ للسياسة بصلة. فكما أسلفنا، كان غياب الفكر السياسي الشيعي واضحاً، ولذا كان قيام الشاه طهماسب بفصل السلطتين الدينية والسياسية ـ وتعزيز الفصل الخاطىء ظاهرياً (بالمعايير الإسلامية) بين الدين والسياسة ـ كان هذا كله قد أخفق في خلق مراكز سلطة مستقلة فيما يتعلق بالحكم والسياسة. في ضوء تطورات القرن الأخير وبالذات التنظير لـ **ولاية الفقيه** من قبل آية الله الخميني، عندها فحسب يمكن النظر إلى تحبيذ الشاه طهماسب للبرانية وإلى فصله للدين عن الدولة على أنها المراحل الجنينية للتطورات الجارية حالياً في النطاق الإمامي الديني والسياسي والاجتماعي.

المعارضة المحلية للبرانية الإمامية: «الأرستقراطية» الإيرانية

كانت المعارضة الصريحة لإجبار الناس على التشيع، بالشكل الذي وصفه ابن روزبهان وسانسون، محدودة وقصيرة الأمد. ظاهرياً على الأقل، صارت الغالبيةُ إماميةً في وقت قصير نسبياً. وقد استمرت الاعتراضات، سراً وتحت ستار **التقية**، على التأثير المتزايد للفقهاء الوافدين وعلى طبيعة العقائد التي جلبوها معهم.

معتمداً بكثرة على كتاب جان أوبين Jean Aubin، قام الباحث الإيراني سعيد أمير أرجمند ببيان الفرق في النظرة والخلفية والنتاج الفكري بين ما يدعوه «طبقة الإكليروس» و«الجماعة الدوغمائية»، حيث تشير السابقة إلى الوجهاء المحليين الإكليركيين من العصر قبل الصفوي، بينما تشير اللاحقة إلى **فقهاء** الإمامية الوافدين إلى البلاد في العصر الصفوي. يتحدث أرجمند عن استقطاب بين هاتين المجموعتين بالنسبة للمراكز الرئيسة في المؤسسة الدينية، كما يتكلم على «صراع من أجل الهيمنة» بينهما[1]. ومع أنه من الواضح أن حقداً عظيماً نشأ بين الوجهاء المحليين و**الفقهاء** الوافدين، فمن غير البيّن إذا ما كان وصفُه استقطابَهم المحتوم «بالصراع» ممكناً. وبالرغم من أن علاقات الجماعتين ما كانت «سمناً على عسل»، فإنهما تعايشتا بشكل سلمي نسبياً في العصر الصفوي. ولئن كانت السيطرة على النطاق الديني من نصيب **الفقهاء** ـ وهو ما حدث فعلاً ـ فإنها لم تكن ناتجة عن صراع كلي على السلطة، ولكن لأنه عند وصول **الفقهاء** إلى إيران، لم يكن العلماء المحليون مؤهلين أو حاذقين كفايةً لاحتلال المناصب المهمة حقاً.

ورثت الحكومة الصفوية مجموعة من المؤسسات الدينية مؤلفةً أساساً من **المساجد** و**المدارس** و**الأوقاف**، إضافة إلى منصبي **القاضي** و**شيخ الإسلام**. كانت هذه تدار من قبل الدولة عبر «**الصدر**»، وهو أهم منصب «ديني» في المملكة ويكون وراثيا عادةً. كان دور **الصدر** الرئيس هو إدارة **الأوقاف** ومراقبتها وتوزيع عائداتها على العلماء

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p.132.

والطلاب وفي أعمال البر. كما كان **الصدر** مخولا مراقبة تطبيق **الشريعة** كونها السلطة القضائية الأم في البلاد؛ مع أن دوره المبدئي، كما يشير أرجمند، لم يكن نشر العقائد الدينية وفرض الوحدة المذهبية، بل كان مقصوراً على النواحي الإدارية والقضائية أساساً. هكذا، كان **الصدر** الصفوي امتداداً واضحاً للصدر التيموري بصفته رجل الإدارة الإكليركي الأول في المملكة. كان منصب **الصدر** ـ على سبيل المثال، كان هناك عشرة مناصب منه في عهد طهماسب ـ موكلاً بشكل شبه دائم إلى الطبقة الأرستقراطية المحلية المثقفة، حيث كان كثيرون منها يحملون لقب **السيد**. هذه الجماعة التي يسميها أرجمند «الطبقة الإكليركية» كانت سنية قبل الثورة الصفوية، وكانت ضالعة غالباً في المهام الإدارية والوظائف القضائية والدينية. مع تولي الشاه إسماعيل الحكم، اعتنقت هذه المجموعة المذهب الإمامي ـ ظاهرياً أو غير ذلك ـ ثم دخلت في خدمة الحكام الصفويين.

كما يشير أرجمند، كانت الوجهة الثقافية للقادة الدينيين الإيرانيين متحررة جداً بعكس تلك الموجودة عند **الفقهاء** الوافدين، الذين كان اختصاصهم، قبل أي شيء، هو العلوم النقلية. لم يحصر الإكليركيون الإيرانيون أنفسَهم في العلوم النقلية؛ وبالفعل، فقد كانت لهم القليل من المعرفة الممتازة بـ **الفقه** في كثير من الأحيان، سواء الشيعي أم السني. بدلا منه، كانوا يفضلون الفلسفة والنحو والمنطق والرياضيات والفلك والأدب والشعر؛ وعموماً يمكن القول انهم برعوا في العلوم **العقلية** أكثر من العلوم **النقلية**[1].

---

(١) انظر: منشي، **تاريخ عالم آرا**، ج١ ص ٢٢٩-٢٥٠ من أجل تراجم لكبار العلماء من السنة والشيعة في بداية العصر الصفوي.

كان **الفقهاء** الإمامية مختلفين عن الإكليروس الإيرانيين في نواح عدة. ونظراً لكونهم قد أمضوا قروناً في قرى صغيرة من بلاد العرب بصفتهم القادة الدينيين لمجتمعات إمامية أقلية، يوجهونها في شعائرها وطقوسها ويحافظون على أحاديث الأئمة وبالتالي على التشيع ذاته، فقد كان ينقصهم الخبرة الواسعة إدارياً والخلفية الثقافية والمالية اللتان تتمتع بهما طبقة الإكليروس الإيرانيين. يخطئ أرجمند تماماً عندما يصف توجه **الفقهاء** الإماميين (الذين يسميهم خطأ بـ **العلماء**) بأنه «محض ديني»، وينبع هذا الخطأ من عجزه ـ وهو ليس وحيداً في هذا ـ عن ملاحظة الفرق بين الجوانية والبرانية[1]. كان توجه علماء الإمامية الذين وفدوا من عراق العرب وسوريا والبحرين برانياً خالصاً: كانوا متمرسين أولا وفوق كل شيء بالعلوم **النقلية** كـ **الفقه والحديث**، وهذه الناحية من الدين الإسلامي هي ما ركزوا عليه أكثر من أي شيء في مؤلفاتهم وتعليمهم. وكما يشير أرجمند، فإن العامل الجغرافي بالغُ الأهمية لفهم الوجهة الثقافية لـ **فقهاء** الإمامية؛ ذاك أن سنوات العزلة النسبية، إضافة إلى الإرث الطويل من الاضطهاد كأقلية مذهبية، تساعدنا على فهم القيمة العظمى التي رآها المؤمنون الشيعة في العلوم النقلية. تشكل أحاديث الأئمة مصدر حياة العقيدة الإمامية، وكان حفظ الأحاديث ونشرها هو السبيل الوحيد لحماية مذهب الإمامية في زمن الظلم. فكما أسلفنا، كان علماء الإمامية الأوائل **محدّثين**، ومن المفهوم حينها أن يكون جمع أحاديث الإمامية وتمحيصها ونشرها مهماً عاطفيا أكثر مما هو الحال في الأحاديث السنية. لكن هذا ليس هو العامل الأوحد. فلم

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p.132.

ينجح أرجمند وغيره من دارسي مذهب الإمامية في ملاحظة أهمية ثنائية **الإيمان**/ الإسلام، وفي إدراك أن التفوق الساحق للميول البرانية الخالصة بين علماء الإمامية هو انعكاس لطبيعة مذهب الإمامية نفسه، وليس مجرد نتيجة للظروف الجغرافية أو السياسية الاجتماعية.

بناءً على طبيعة منصب **الصدر** وعلى خلفية أصحابه السابقين، من الجلي أن **فقهاء** الإمامية لم يكونوا مناسبين له؛ فمن بين عشرة أشخاص شغلوا هذا المنصب أيام الشاه طهماسب، كان واحد فقط **فقيهاً** إمامياً. كان منصب **شيخ الإسلام**، وهو أرفع المناصب الدينية، أكثر إغراءً للفقهاء الوافدين وأشد تناسباً مع إمكانياتهم؛ ولذا بدأوا باحتلال هذا المنصب في كل مدينة. كما إن معرفتهم بالمذهب الإمامي وشعائره جعلتهم أفضل المرشحين لمنصب **المدرّس** في المدارس، و**إمام الصلاة** و**الخطيب** في المساجد.

باختصار فإن **الفقهاء** الإماميين تكيفوا مع المجتمع الصفوي في مناصب **شيخ الإسلام** و**المدرس** و**الخطيب** و**إمام الصلاة**؛ كما وجدوا أنفسهم في موقع يؤهلهم للعب دور رئيس في نشر الإمامية الأرثوذكسية بين الإيرانيين. أما الذين حازوا رتبة **المجتهد** وأحكموا قبضتهم على عوام الإمامية في شؤون العقائد والشعائر، فقد أصبحوا في موقع أقدر على جعل تأثيرهم ملموساً.

يمكن النظر إلى التناقض بين طبقة الإكليروس الإيرانية والوافدين الإمامية على أنه صدام في التوجهات بين **الصدر** و**الفقيه**، أو بالأحرى بين **الصدر** و**المجتهد**، ذاك أن أولى بوادر الكراهية جاءت في شكل سوء تفاهم بين النبيل الإيراني البارز المير غياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي (ت. ٩٤٩هـ/ ٤٣ ـ ١٥٤٢م) وبين **خاتم**

المجتهدين، الشيخ علي الكركي. وتشير المجادلة إلى الضيق البنيوي الذي شعرت به كل جماعة تجاه الأخرى.

كان غياث الدين، وأحد ألقابه **خاتم الحكماء**، خبيراً في العلوم العقلية؛ وسوف تترك مؤلفاته أثراً ملموساً في عالم كبير هو الملا صدرا. تولى غياث الدين منصب **الصدر** بالاشتراك مع المير نعمة الله الحلي، وهو تلميذ للكركي وخصم له، من سنة ٩٣٥هـ/ ٨ ـ ١٥٢٩م إلى سنة ٩٣٨هـ/ ٣١ ـ ١٥٣٢م[١]. وقد فاقَمَ جهلُه التام بـ **الفقه** من اختلافه في الرأي مع الشيخ الكركي، كما إنه حارب بضراوةٍ ارتقاءَ **الفقهاء** إلى مراكز القوى والنفوذ. المسألة موضع البحث هنا هي قرار الشيخ الكركي بإعادة توجيه **القبلة** خلال وجوده في شيراز، وذلك لأنه رأى اتجاهها خاطئاً. اعترض غياث الدين، الذي لم يكن قد تبوأ منصب **الصدر** بعد، بشدة على ذلك؛ واستند إلى أن تعيين القبلة موكل إلى أرباب علم الرياضيات لا إلى **الفقيه**. غضب الشيخ الكركي من ذلك وكتب له مقتبِساً من القرآن:

﴿سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾[٢].

ولم يكن غياث الدين أقلّ الرجلين دهاء وأضعفهما بديهةً، فأجاب بالآية التالية:

﴿ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما أنت

---

(١) منشي، **تاريخ عالم آرا**، ج١ ص ٢٣٠-٢٣١.

(٢) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٣ ص ٤٥٤. الآية المذكورة هي الآية ١٤٢ من سورة البقرة.

بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض ولئن اتبعت أهواءهم من بعد ما جاءك من العلم إنك إذا لمن الظالمين﴾[1].

هذا الجدال اللفظي بين الشيخ الكركي وغياث الدين، ظاهرياً حول مسألة **القبلة**، يظهر الفارق الرئيس في الرؤية بين الفريقين؛ كما يدل على عزم كل منهما على المضي في سبيله الخاص وعدم الإذعان للخصم.

تَأَوَّجَت الخصومةُ والعداوةُ بين الشيخ وغياث الدين خلال المقام الطويل الثاني للشيخ في إيران، وكان غياث الدين صدراً حينها. وآل الأمر إلى المناظرة في مجلس الشاه، ورجّح الشاه جانب الشيخ وعزل غياث الدين عن منصب **الصدر**[2][3]. وكما يكتب طهماسب نفسه:

> في ذلك الحين، نشب جدال علمي بين **مجتهد** العصر، الشيخ علي بن عبد العالي (الكركي) والمير غياث الدين المير معز المنصور، وهو **الصدر**. ورغم إن **مجتهد** العصر حَجَّهُم، فإنهم لم يوافقوا على **اجتهاده** وصمموا على العداوة. وقد لزمنا جانب الحق وأيدناه في **اجتهاده**[4].

مثّل صرف طهماسب لغياث الدين من منصب **الصدر** لاحقاً دليلاً آخر على الدعم الممنوح للفقهاء الإمامية ولفكرة البرانية. وقد تم تخويل منصب **الصدر**، بناءً على رغبة الشيخ الكركي، إلى المير معز الدين محمد الأصفهاني، الذي يصفه مؤلف **تاريخ عالم آرا عباسي** بأنه

---

(١) م. ن. الآية المذكورة هي الآية ١٤٥ من سورة البقرة.

(٢) م. ن.

(٣) لا يذكر الأفندي أن الشيخ هو من أقنع الشاه بعزل الأمير. [المترجم].

(٤) الشاه طهماسب، **تذكرة شاه طهماسب**، كالكوتا، ١٩١٢، ص ١٤.

«نموذج المعرفة وهو رجل عملي»[1]. وقد ظل الكركي حتى بعد وفاته عام ٩٤٠هـ/ ٤ ـ ١٥٣٣م مؤثراً في طهماسب، ففي سنة ٩٤٢هـ/ ٥ ـ ١٥٣٦م عُين تلميذ مقرَّظٌ سابقاً من قبل الكركي في منصب **الصدر**، وهو المير أسد الله الشوشتري؛ وبقي في المنصب حتى وفاته بعد عشرين عاماً. بغضّ النظر عن مدى إعجاب طهماسب بشخص الكركي، فمن الواضح أن طبيعة فكره الفعالة والملائمة سياسياً للنظام الصفوي هي التي أرضت الحاكم. بعد وفاة الكركي، وفد على بلاط طهماسب إكليركي إيراني هو الأمير نظام الدين عبد الحي الحسيني الجرجاني، وكان متمرساً في العلوم العقلية والنقلية كما خدم في بلاط السلطان حسين بايقارا في هراة؛ وطلب من الشاه طهماسب أن يسبغ عليه لقب **المجتهد** الأكبر، ولكن طهماسب رفض قائلاً إنه لا يريد **مجتهداً** من غير جبل عامل[2]. وفي عهد طهماسب، برز نجل الكركي وحفيده، وهما برانيان واضحان، كما برز العديد من طلاب الكركي وأتباعه، وتولى **فقهاء** عامليون بارزون العديد من مناصب **شيخ الإسلام**[3].

عند هذه النقطة، يجب أن نلاحظ أن بروز **الفقهاء** لم يعنِ تراجعَ شعبية طبقة الإكليروس الإيرانية في نظر الشاه طهماسب. ورغم أن بعض التشوش حصل مع سيطرة **الفقهاء** الإماميين عبر الشيخ الكركي على مناصب مهمة لنشر مذهب الإمامية مثل [مناصب] **شيخ الإسلام**، المدرس وإمام الصلاة؛ فإن منصب **الصدر** بقي أساساً في يد

---

(١) منشي، **تاريخ عالم آرا**، ج١ ص ٢٣١.
(٢) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٣ ص ٨٨ [٩٠].
(٣) م. ن.، كلّه.

الأرستقراطية ـ العلمانية[1] الإيرانية، كما أن الاحترام الذي أظهره طهماسب لهذه الطبقة ـ وكثير منها يحمل لقب **السيد** ـ لم يضعف أو يهن[2]. فعلى سبيل المثال، رغم أن غياث الدين قد صرف من منصب **الصدر** نزولا عند رغبة الشيخ الكركي، فإنه بقي أثيراً لدى الشاه الذي «كتب إليه أحكاماً مشتملة على الشفقة والعناية وأرسلها مع الخلاع الفاخرة، وقد قلده حكومة الشرعيات في كل ممالك فارس وفوض إليه عزل القضاة والمتصدين للشرعيات في تلك البلاد ونصبهم وجعله مستقلا في ذلك الباب»[3]، وذلك عند رحيل غياث الدين إلى شيراز. رعى طهماسب الإكليركيَّ الإيرانيَّ والفقيهَ الإماميَّ، وجعل بينها توازنا سمح لهما بالتعايش السلمي نسبياً. لذا ينطوي توصيف أرجمند لعلاقة المجموعتين بأنها صراعُ نفوذ على نوع من المبالغة.

يقوم أرجمند ببعض التعميمات الشاملة التي تسهم في إبهام العديد من النقاط المهمة؛ وذلك في دراسته العميقة إجمالاً حول مذهب الإمامية في إيران الصفوية والقاجارية، والمعنونة **ظل الله والإمام الغائب** *The Shadow Of God & The Hidden Imam*. يرسم تصويرُه الأبيضَ والأسودَ لما يسميه طبقة الإكليروس في مواجهة الجماعة الدوغمائية ـ الإكليروس والعلماء الإيرانيين في مواجهة **الفقهاء** الإمامية ـ صورةً لصراع بين مجالين عقديّين منفصلين بإحكام، دون أي فرصة لتداخل الاهتمامات والأفكار وتذبذب الميول الحادث يقينا بين العلماء المسلمين نتيجة الطبيعة الهلامية للإيمان وللالتزام بالإسلام. إن

(١) المقصود بهم غير الفقهاء. [المترجم].
(٢) لتفاصيل عن سخاء طهماسب، انظر: منشي، **تاريخ عالم آرا**، ج١ ص ٢٢٩-٢٤٤.
(٣) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٣ ص ٤٥٤.

تصوير **الفقهاء** الإماميين على أنهم منهمكون في المعرفة «محض الدينية»، بينما انهمكت «طبقة الإكليروس» في «العلوم العقلية» ـ كما لو أن الدين مرادفٌ لـ **الفقه والحديث** مع إزاحة الفلسفة والحكمة نسبياً عن نطاق الدين ـ هو أكثر من مغالطة سافرة. إنه يتطلب تسطيحاً للواقع من أجل إفتراض أن المجموعتين كانتا واضحتين تماماً في توجههما الديني كما يُظهرهما أرجمند.

من المسلّم به أن **الفقهاء** الإماميين صاروا أساتذة للكثير من الإكليروس الإيرانيين منذ مرحلة مبكرة؛ فنزولا عند رغبة طهماسب، أُرسل الطلاب إلى سوريا من أجل الانضمام لاحقاً إلى صفوف العلماء المحليين الذين يدرسون في مراكز التعليم في إيران على يد **الفقهاء** الوافدين. كان المير معز الدين محمد الأصفهاني، الذي خلف غياث الدين في منصب **الصدر**، عضوا في طبقة الإكليروس الإيرانية، ولكنه كان أيضاً تلميذاً وتابعاً للكركي. أما المير أبو الولي، وهو سيّد وجيه من شيراز أدار المقام في أردبيل في عهد طهماسب وتولى منصب **الصدر** في عصر الشاه عباس الأول، فقد كان ضليعاً في **الفقه** «وشيعياً متعصباً» بكل ما للكلمة من معنى[1]. وكذلك أثبت الإكليروس الإيرانيون أنهم أشدّ مرونةً بكثير من **الفقهاء** الإماميين في أنهم كانوا أقدر على استيعاب الأفكار الدخيلة والتغييرات في الميول، رغم أن هذا قد يكون نابعاً أحياناً من الانتهازية أكثر منه من القناعة الشخصية الصادقة. لم يكن لدى شمس الدين محمد بن أحمد الخفري الشيرازي (ت. ٩٣٥هـ/ ٩ ـ ١٥٢٨م أو ٩٥١هـ/ ٥ ـ ١٥٤٤م) أي مبالاة بالمنفى

(١) منشي، **تاريخ عالم آرا**، ج١ ص ٢٣٧.

أو بالتقية، وهو سُنيٌّ سابق وتلميذ لصدر الدين محمد الدشتكي الشيرازي (ت. ٩٠٣هـ/ ٩٨ ـ ١٤٩٧م) ألّفَ رسائل في **العرفان** في إطار **إشراقي**. ففي جوابه على رسالة لصهره القلق والمذعور من إجباره على لعن الخلفاء الثلاثة الأول، يُنقل أنه قال «هلمَّ والعنهم! ففي نهاية المطاف، إنْ هم إلا ثلاثة من أراذل العرب!»[1]. عندما استولى إسماعيل على أذربيجان وشيروان ما أدّى إلى هرب كثيرٍ من **الفقهاء** والمثقفين السنة، تُرِكت كاشان بلا **قاض** ولا **فقيه**. وقد أحاط الناس بالخفري، القاطن في كاشان حينها، يسألونه عن مسائل من الفقه الجديد. مع جهله التام بـ **الفقه** ـ وخاصة منه الإمامي، بدأ الخفري يجيب الناس كما ظنه مناسباً، معتمداً على محض التخمين. وعندما زار الشيخ الكركي كاشان، رأى أن فتاوى الخفري متوافقة مع **الفقه** الإمامي، فقام فوراً بإسباغ لقب **النائب** عليه كي يؤم الناس ويكون **مفتيا** لهم في غياب الكركي[2].

كما يؤكد أرجمند محقاً، فقد كان ممكناً للإكليركي الإيراني أن يصبح إمامياً ويحافظ على توجهه اللابراني، ولكن كان مستحيلاً أن «ينتزع» ـ كما يعبر أرجمند ـ منصباً مثل **شيخ الإسلام** من المسمّين «الجماعة الدوغمائية» ويبقى لابرانياً عندما يتعلق الأمر بواجبات المنصب، وذلك بفضل طبيعة الدين الجديد في العمق. لهذا السبب، تمكن **الفقهاء** الإمامية ومعتقداتهم البرانية من طبع المناصب الحساسة بطابعهم، مثل **شيخ الإسلام** و**إمام الصلاة** و**المدرّس**، حيث تمكنوا أخيراً من السيطرة عليها كلها.

---

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٢٥.
(٢) م. ن.

يجب هنا محو انطباع آخر يوحي به أرجمند، وهو أنه إذا كانت اهتمامات **الفقهاء** الإماميين برانية ـ «دينية» بمصطلح أرجمند ـ فإن اهتمامات الطبقة الإكليركية الإيرانية كانت جوانية. وفعلاً فإن جمهور **الفقهاء** الإماميين كانوا برانيين، ولم تتعدَّ اهتماماتهم العلمية **الفقه والحديث**، وهذا ما تظهره، كما سنرى لاحقاً، كل قواميس التراجم الكبرى التي تتناول علماء العصر الصفوي. ينقسم تقرير اسكندر منشي Iskandar Munshi المختصر والمفيد عن **الصدور/ السادة والشيوخ/** المتكلمين theologians في العصر الصفوي المبكر على أساس الإكليركي الإيراني/ **الفقيه** الإمامي العربي، ويشكل مصدراً مهماً لكشوفات أرجمند. في هذا التقرير نرى بالفعل أن طبقة الإكليروس الإيرانية، وأكثرهم من **السادة**، طلبوا العلوم **العقلية** وليس العلوم **النقلية** في معظم الأحوال، مع كون التوجهات الغالبة هي الفلسفة **والحكمة**. لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الطبقة الإكليركية الإيرانية احتكرت الجوانية بأي شكل من الأشكال؛ فمع أن علماء جوانيين عظام كالغزالي والملا صدر كانوا متمكنين من الفلسفة **والحكمة**، فإن الفلسفة **والحكمة** لا تدلان ضرورة على الجوانية.

لذا يمكن القول إن **الفقهاء** الإماميين ـ البرانيين ـ دخلوا في مجال كان لابرّانياً في غالب ميوله الدينية؛ وفيما يتعلق بالطراز الإمامي من البرانية، فقد كان هذا المجال غريباً تماماً. لم تتركز المعارضة أساساً حول ثنائية الجواني/ البراني؛ ولكن تركزت بالفعل حول أحد تأثيراتها الجانبية، وهو رفع **الفقهاء** إلى مستوى لا يُعتقد أن منزلتهم الحقيقية تسمح لهم ببلوغه. إن بروز **الفقهاء** تحت رعاية الحاكم وحمايتِه، وتخصيصَهم مصطلحي **العلم والعلماء** للدلالة عليهم وعلى مؤلفاتهم،

قد وجّه ضربة قاصمة للتسامح الديني الذي كان سائداً قبل الصفويين. ورغم أن اللابرّانية، مجسدةً في أعمال الإكليركيين الإيرانيين وعلماء محليين آخرين، قد بقيت مزدهرة؛ فقد أظهرتْ الهجماتُ على التسنن وعلى أنواع معينة من الغلو أن الحرية الدينية تنحسر تدريجياً. حتى قبل نهاية حكم طهماسب، لاحظ مؤرخ بارز وهو أحد الإكليروس الإيرانيين أن «**الجهلاء** يتحولون إلى **فضلاء** والفضلاء يعاملون كالجهلاء»، وأيضاً:

> أصبح جلّ ولاياته (طهماسب) خلواً من الرجال العلماء والأكفاء، ومليئاً بالجهال، وفي مملكة إيران جمعاء، لم يعد ممكناً العثور إلا على قلة من الرجال ذوي العلم (الحقيقي)[1].

من الشاه إسماعيل الثاني إلى الشاه عباس الأول

خلال حكم الشاه شبه السنّيّ إسماعيل الثاني (٧٧ ـ ١٥٧٦م) والشاه الضعيف محمد خدابنداه (٨٧ ـ ١٥٧٧م)، استمر تدفق **الفقهاء** الإماميين إلى إيران وتلقين الطلاب والعلماء المحليين مبادئ المذهب الجديد؛ كما استمر اندماج طبقة الإكليركيين الإيرانيين في صفوف علماء الإمامية. رأسَ الشيخُ علي، نجل الشيخ الكركي، حفلَ تتويج كل من إسماعيل الثاني والشاه محمد خدابنداه، باسطاً أمامهما «**سجادة السلطنة**» رمزاً لحكمهما، وهذا يدل على قناعة الحكام بمتابعة سياسة أجدادهم في دعم الفكرة البرانية؛ كما يدل على أن **الفقهاء** الإمامية

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p.133.

رأوا مناسباً الاستمرارَ في مباركة الحكم الصفوي[1]. وقد تجلّى دعم الشاه محمد للفكرة البرانية في سلسلة من الإجراءات المصمَّمة لتعكس تقوى الشاه الذاتية والتزامه بظاهر الشريعة؛ ومثل والده الشاه طهماسب، فقد أعلن توبته كما أصدر مراسيم تمنع شرب الخمر وممارسة الملذات التي تحرمها **الشريعة**[2]. على أن الشاه محمد وقّر طبقة الإكليروس الإيرانية تماماً كما والده، محافظاً بذلك على توازن - سواءٌ أكان مقصوداً أم عرضياً - بين المجموعتين. علاوة على ذلك، فإن توق الشاه محمد لإرضاء جميع مَن حوله قد سبّب تفشيَ النزاعات القبلية بين القزلباش وزاد من مطالبهم للدولة. وبفضل سخاء الشاه محمد ولينه، انبعثت قوة القزلباش مما اضطر الشاه عباس الأول لاحقاً إلى التحرك ضد القزلباش والعناصر الصوفية غير المنضبطة، وبذا صعّد من دعمه للفقهاء البرانيين.

الشاه إسماعيل الثاني هو الشذوذ الفاقع للسلالة الصفوية لأنه أظهر ميولاً مكشوفة نحو التسنن وكان عدائياً تجاه **الفقهاء** الإماميين. نظراً لرفضه انتقاص عائشة زوجة النبي التي يذمها الإماميون لمعاداتها علياً، ولعزوفه عن ثلب الخلفاء الثلاثة الأول، فقد دعم إسماعيل الثاني عدداً من العلماء المشتبه في ميولهم السنية. من هؤلاء كان الميرزا مخدوم الشيرازي، وهو **سيد** من السلالة السيفية [Sayfi line] وسليل لوزير طهماسب القاضي جهان، الذي كان هو نفسه سنياً مستتراً. ألقى

(١) القمي، قاضي أحمد: **خلاصات التواريخ**، برلين، Deutsche Staatbibliothek! مخطوطة رقم ٢٢٠٢، ص ٢٥٥أ-٢٥٦.

(٢) نوائي، أ.: **أسناد ومكاتبات تاريخي شاه عباس أول**، طهران، ١٩٧٣/ ١٩٧٤، ج١ ص ١١٨-١٩.

الميرزا مخدوم **عظاته** في مسجد الحيدرية في العاصمة قزوين واجتذب جموعاً كبيرة لسماعها. وفي أيام الشاه إسماعيل الثاني، جرى التشارك في منصب **الصدر**، وكان الميرزا مخدوم أحد شريكَين فيه[١][٢]؛ وفي نهاية الأمر، صُرِفَ من منصبه لأنه لم يُخفِ ميوله السنية[٣]. أما مولانا الميرزا جان الشيرازي، وهو خبير في العلوم العقلية وذو نفوذ كبير في موطنه شيراز، فقد كان عالما آخر أثيراً لدى إسماعيل الثاني. وقد استطاع التباهي بتسننه دون خوف العقوبة، اعتماداً على دعم الحاكم الجديد؛ وبعد موت الشاه أجبِر على مغادرة إيران إلى الجو الأكثر تسامحاً في شبه القارة الهندية[٤] .

كان الشاه إسماعيل الثاني معترضا بالخصوص على **لعن** الخلفاء الثلاثة وأعداء الشيعة الآخرين، وأصدر مرسوما بالكف عنه. وقد صدرت الأوامر بالتنكيل بمن يتفوه باللعنات. كما أن الشاه دفع المال إلى كل من ادعى صادقاً أنه لم يلعن الخلفاء قط. ومُنع عدة **فقهاء** إماميين من الدخول على محضر الشاه، بينما جُمعت كتب المير سيد حسين، **المجتهد** المعادي جداً للتسنن، في البيوت وخُتم عليها[٥]. كما مُنع إنشاد مدائح آل علي في المساجد، وهو إجراء أسخطَ، فيمن أسخط، القزلباش المتعصبين الذين كانوا مدمنين على طلاء أبواب

(١) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٤ ص ٣٢.
(٢) لم أجدها رغم بحثي الدؤوب. [المترجم]، .
(٣) منشي، **تاريخ عالم آرا**، ج١ ص ٢٣٧.
(٤) م. ن.، ج١ ص ٢٤٦.
(٥) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٢ ص ٦٢-٧٥.

المساجد وجدرانها بشعر العشق في علي[١]. في النهاية، كان على محاولة إسماعيل إعادة التسنن إلى إيران أن تتوقف أمام مقاومة القزلباش العنيفة.

محاولة إسماعيل الثاني مثيرة للاهتمام لأنها تدعم الافتراض القائل بأن عدداً كبيراً من الناس لجأوا إلى **التقية** لإخفاء معتقداتهم السنية .كما يجدر الانتباه إلى أن العلماء البارزين الذين صرّحوا بميولهم السنية ودعموا إسماعيل الثاني كانوا لابرانيين في ميولهم الدينية ومن أصول فارسية؛ فقد كان الشريكان في منصب **الصدر** خلال حكم إسماعيل الوجيز ـ الميرزا مخدوم الشيرازي وشاه عنايت الله الأصفهاني ـ سليلَيْ عائلتين أرستقراطيتين معروفتين. في المقابل، يُظهر فشل الشاه إسماعيل في بعث التسنن مدى قدرة **الفقهاء** الإماميين على جعل مذهبهم مقبولا في إيران، كما يدل على التأثير الذي امتلكه **الفقهاء** كأفراد[٢].

هَدَفَ أول الحكام الصفويين، إسماعيل الأول، إلى تحجيم التسنن والتصوف وغلو القزلباش وإلى توطيد البرانية الإمامية؛ وقد نجح سليله الشاه عباس الأول (١٥٨٧ ـ ١٦٢٩م) أيّما نجاحٍ في متابعة هذه الأهداف، وهو الذي يعتبر أمهر الحكام الصفويينَ سياسياً وأحذقهم استراتيجياً. أجرى الشاه عباس إصلاحات مركزية شاملة، منها ما يتعلق بالجيش؛ إذ أدخل فيه فيالق جديدة جلّها من **الغلمان** الجورجيين، وبذا غيّر تركيبةَ جيش الإمبراطورية وأعاد تنظيم القزلباش بحيث أحبط سابقَ قوتهم وتأثيرهم[٣]. كان الشاه عباس مصمما على أن يكون

---

(١) منشي، **تاريخ عالم آرا**، ج١ ص ٣٢١.

(٢) م. ن.، ج١ ص ٣١٨.

(٣) من أجل عرض لإعادة عباس الأول بناءَ قواته المسلحة، انظر:

Roger Savory, *Iran Under the Safavids* (Cambridge: CUP, 1980), pp.78-83.

الولاءُ للشاه وطاعتُه وليس عضوية القزلباش هو المعيار الأوحد للترقية؛ وقد تمثل هذا أيضاً في المجزرة التي ارتكبها ضد جماعة كبيرة من خُلّص أتباع الطريقة الصفوية المعروفين بـ «صوفية لاهيجان القدامى». فقد اتُهموا بالخيانة وبالتخاذل عن تقديم طاعة **مرشد** الطريقة، أي الشاه عباس نفسه، على المنافع الدنيوية جمعاء[1]. لكنّ طعنه في ولائهم كان مجرّد ذريعة للمجزرة، وهذا واضح إذا ما تأملنا كيف استغل الشاه الولاء الأعمى لأتباعه التركمان من أجل استخدامهم في الأعمال الوضيعة لأسرته وبلاطه، وكيف كان مصمما في كل الأحوال على الانتقال من مفهوم الولاء القائم على علاقة **المرشد ـ المريد** إلى نموذج «حب الشاه» **(شاه سيواني)**[2].

كما انعكس رفض الشاه عباس للغلوّ في قمعه لـ **النقطوية**، وهي اتجاهٌ فكري شديد الابتداع شبيهٌ بـ **الحروفية**[3]. ورغم اهتمامه الشخصي بعقائد **النقطوية** الهرطقية، فإنه سرعان ما انكشف له خطرها على الدولة كأي عقيدة غالية؛ فباشر باستئصال قادة النقطوية وأتباعهم. زد عليه، فإنه وضع حدّاً فعلياً للطريقة النعمة اللهية في إيران، ولكن ليس بالقوة بقدر ما هو عن طريق الازدراء ورفع الرعاية الملكية. قبل حكم الشاه عباس، كانت الطريقة تتمتع بعلاقات ودّية مع الحكم، كما أنها صارت عنصراً لافتاً للنظر في الأرستقراطية الإيرانية. لكنّها بدأت

---

(١) فلسفي، نصر الله: **زندكاني شاه عباس أول**، طهران، ١٣٣٢ هـ. ش./٥٣-١٩٥٤م.

(٢) Savory, *Iran Under the Safavids*, p.83.

(٣) حول بدعة النقطوية، انظر:

نطنزي، محمود: **نقاوة الآثار في ذكر الأخيار**، تحقيق إ. إشراقي، طهران، ١٩٧١/ ١٩٧٢، ص ٥١٥-٥٢٤.

تندثر في عهد الشاه عباس. ويبدو أن الشاه المتوجّس أبداً من وجود مراكز قوة محتملة قد نقم على الطريقة لأنها على الأرجح أكثرُ الطرق الصوفية تنظيماً، وليس بسبب كرهٍ دفينٍ لميلهم الجواني؛ وهذا جليٌّ إذا ما لَحَظْنا وَلَعَه الشخصي المفترَض ببدعة **النقطوية** والدعمَ الذي أولاه للعرفاء المستقلين عن أي طريقة[١].

تابع الشاه عباس اضطهادَ السنة، وخاصة في مستهَل حكمه عندما كان التسنن ما يزال قوياً في بعض مناطق البلاد[٢]. هذا الامتهان الذي أبداه الشاه عباس لإخوانه في الدين يتناقض كلياً مع احترامه لغير المسلمين[٣]. إن القمع العام والتبني الخاص للعقائد المبتدعة؛ وتقييد الطرق الصوفية ورعاية العرفاء المنفردين؛ والتعصب تجاه النظراء المسلمين (السنّة) والتسامح تجاه غير المسلمين؛ كلها تناقضاتٌ مبدئية تكشف أن الشاه عباس إنما فصّل دينَه على قياس سياسته. مع قيامه أحياناً بأعمال بالغة الوحشية، فإنه كان أحياناً أخرى يتظاهر بحماسة مفرطة لإبراز تدينه وتواضعه. يروى أنه سمح في إحدى المناسبات لأحد **الفقهاء** بالركوب أمامه بينما تبعه هو ماشيا، وهذا استعراضٌ مُعَدٌّ لإظهاره تابعاً متواضعاً للدين ومحترِماً له. كما أنه زار ضريح الإمام الرضا في مشهد مرتين راجلاً، ووقف له الأراضيَ والممتلكات

---

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p.119.

(٢) من أجل أمثلة عن الإجراءات ضد الصوفية التي اتخذها الشاه عباس، انظر:

Jean Aubin, 'Les Sunnis du Larestan et la chute des Safavides'in *Revue des etudes Islamiques*, vol. 33 (1965), p.152.

(٣) سُمح لممثلي الرهبنات الأجنبية كالكرملية والأغسطينية والكبوشية بإقامة الأديرة وبالنشاط في حشد الأنصار. انظر:

Savory, *Iran Under the Safavids*, p.100-101.

ومتعلقاته الشخصية[1]. كذلك فقد أبدى اهتماماً زائداً بالمقامات في النجف وكربلاء. وإذا ما أحسنّا الظن بالشاه عباس، فإننا نستطيع الاستنتاج أنه، وبمسلك براني صادق، آمن مخطئاً أن مقياس **الإيمان** هو **الأعمال**، وأن منزلة الإنسان **المؤمن** تعلو بقدر ضخامة الأعمال الخارجية وخطرها. ولعل النظرة الأكثر واقعية هي تلك القائلة إن تقواه كانت غالباً نفعيةً، وأنه استخدم العرضَ الظاهري للتدين وسيلةً لترسيخ شرعيته.

مع ابتعاد الشاه عباس عن محاباته الأولى للغلو وتبنيه سياسةً أكثر واقعية قائمة على البرانية الدينية، نمتْ رعايته للفقهاء الإماميين. في سنة ١٠٠٣هـ/ ٩٤ ـ ١٥٩٥م، جرت دعوة عدد كبير من **الفقهاء** إلى قزوين وإكرامهم من قبل الحاكم. وقد أبدى الشاه اهتماماً خاصاً بالشيخ بهاء الدين العاملي، المعروف بالشيخ البهائي، الذي غدا أبرزَ علماء الإمامية في عهد الشاه. وكما لاحظت أوبين Aubin، فقد حصل «تطورٌ متوازٍ بين استبعاد العناصر التي تُميِّز الصفويّين من جهة، وتثبيت مذهب الإمامية في إيران من جهة أخرى»[2]. بمساعدة الشيخ البهائي، قام الشاه عباس بجعل أصفهان ـ التي اتخذها عاصمة له في ١٠٠٦هـ/ ٩٧ ـ ١٥٩٨م ـ حاضرةً مزدهرةً ومركزاً علمياً مهماً لمذهب الإمامية[3].

(١) Savory, *Iran Under the Safavids*, p.101.

(٢) ترد في:

Arjomand, *The Shadow of God*, p.112.

(٣) قام Savory في *Iran Under the Safavids* خاصة في الفصل السابع، برصد نهضة أصفهان وبلوغها موقع الصدارة، وبالذات تحت رعاية الشاه عباس.

هنا نقطةٌ أخرى جديرة بالاهتمام، وهي أنه مع صيرورة أصفهان البؤرةَ الجديدة للثقافة الإمامية، حصل لأول مرة في التاريخ أن شكّل العلماء المحلّيون غالبيةً بين **الفقهاء** الإماميين في إيران. في عهد الشاه عباس، شارفت العملية التي أطلقها الشيخ الكركي على النضج، وكانت تقوم على دمج الكثير من الإكليروس الإيرانيين - وأكثرهم لابرانيون - في جماعة **الفقهاء** الإماميين. لذا نرى عدداً متزايداً من سليلي اللابرانيين والعلماء - الإكليروس الأوائل منغمسين في دراسة العلم محض البراني. كان تأثير **الفقهاء** الوافدين في العلماء المحليين متبادَلا نوعاً ما؛ ولكن، على العموم، ليس إلى حد تحويل التوجه البراني إلى لابراني أو إلى جواني. فبينما استطاع أولئك العلماء المحليون المنغمسون في المطالب اللابرانية أن يجدوا بسهولة موقعاً فقهياً لأنفسهم، لا نرى أي نصٍّ في المصادر عن فقيه إمامي وافدٍ نحا باهتمامه نحوَ اللابرانية أو الجوانية. أساساً، تمظهَرَ اندماجُ **الفقهاء** الوافدين في أنهم «تنبّلوا» gentrified، بمعنى أنهم صاروا جزءاً من طبقة النبلاء والملّاك[1].

من النتائج الإيجابية الأخرى لعملية الاستيعاب كان ظهور عنصر توليفي في الحلقات العلمية الإمامية. فعلى سبيل المثال، كان الشيخ

(١) يظهر أن الميرزا حبيب الله، وهو سليلُ الشيخ الكركي، وابن الأول، الميرزا مهدي، قد جرى استيعابهما في «الأرستقراطية» بصفتهما وريثي أراض عقارية هائلة في فارس الوسطى، وكانت قد جُمعت من قبل آبائهما. كلاهما اكتسب لقب «ميرزا» خلال خدمته الحكام الصفويين؛ وبلغ الميرزا حبيب الله منصب الصدر في عهد الشاه صفي عام ١٠٤١هـ/ ٣١-١٦٣٢م، وخلفه الميرزا مهدي عام ١٠٦٤هـ/ ٥٣-١٦٥٤م. انظر: تركمان، اسكندر بك، ومحمد بن يوسف: **ذيل تاريخ عالم آرا عباسي**، طهران، ١٣١٧هـ. ش.، ص ٩١.

البهائي مرجعاً في **الفقه والحديث** وميّالاً أيضاً إلى العلوم العقلية اللابرانية. من الصعب التحقق إذا ما استطاع الجمع بين عناصر الجوانية والبرانية بالشكل الذي قد يراه البعض مطلوباً، وبالمقادير التي أشار القرآن إليها؛ ولكن تحرّي عناوين مؤلفاته يُظهر أن اليد الطولى كانت للبرانية. غير أن شِعره يشير إلى عكس ذلك ويدِلّ على أن التوليف كان ممكناً، ولو أنه شديد الندرة.

أما معاصر البهائي وصديقه، المير محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترابادي (ت. ١٠٤١هـ/ ٣١ ـ ١٦٣٢م) المعروف بالمير داماد، فقد جمع أيضاً بين العلوم العقلية والنقلية في مؤلفاته، مع ميلٍ قوي إلى علوم الفلسفة والحكمة وهي علوم لابرانية[١]. وإليه يعزى الفضل في تأسيس «مدرسة أصفهان»، وهي مدرسة **العرفان** التي غدت المعقل الأساسي والأخير للجوانية في العصر الصفوي.

رغم أن التوليفية لم تكن ناتجة على وجه الدقة عن الجو الديني المتنور والمتحرر نسبياً الذي أحدثه الشاه عباس، فإن التعايش السلمي نسبياً بين الجوانية والبرانية كان كذلك حتما. يجب عزوُ ذلك أيضاً إلى شخصية الحاكم نفسه وسلطته المطلقة بصفته ملكاً، وبالتالي راعياً لعلماء الدين في كنفه ـ سواء البرانيون والجوانيون. مع أن الشاه عباس، كما سبق ذكره، اعتمد على دعم الطرق الصوفية وكان صارما

(١) من أجل تفاصيل عن حياة المير داماد، انظر:
الشيرازي، صدر الدين: **الشواهد الربوبية**، تحقيق ج. الأشتياني، مشهد، ١٩٦٧/ ١٩٦٨، ص ٨٣-٩٠.

في قمع الغلاة، فإن دعمه للآبرانيين المنفردين تواصل، عادةً على كرهٍ من البرانيين. تولى الشيخ جواد بن سعيد بن جواد الكاظمي، وهو **فقيه** بارز وتلميذ للشيخ البهائي، منصب **شيخ الإسلام** في بلدة أستراباد إلى أن حصل سوء تفاهم جعل أهلها يطردونه من البلدة. استغاث الشيخ جواد في حينه بالشاه عباس. ولكن الشاه عباس لم يكتفِ بعدم إغاثة **الفقيه**، بل تعداه إلى نفيه من البلاد. هذا العمل المتطرف ظاهراً يدنو من أفهامنا إذا ما أدركنا أن الشاه عباس كان تابعاً روحياً للسيد أمير محمد الأسترابادي، وهو متصوف بارز ومن شيوخ البلدة، وكان أشدَّ الناس مطالبة بنفي الشيخ جواد[١].

رغم أن الشاه عباس كان مستعداً لاتخاذ إجراءات كهذه مراعاةً لبعض الأفراد، فإنه حافظ على سلطة صارمة في التعامل مع عموم الطبقات «الدينية». وأفضل ما يتمثل فيه تعامله مع العلماء البارزين هو نادرةٌ يرويها السير جون مالكولم Sir John Malcolm في كتابه **تاريخ فارس** *History of Persia*:

زَعَموا أنّه في غابِرِ الأيّام، خَرَجَ الشاه عبّاس مُمْتَطِياً جَوَادَه، وكان يحف به عن اليمين المير محمد باقر الداماد، وعن اليَسار الشيخُ بهاء الدين العاملي. فَعَزَمَ الشاه على اسْتِكْشافِ نواياهما ليَعْلَمَ إنْ كان بينهما عَدَاوَةٌ أو حَسَدٌ. فأمال فَرَسَه صَوْبَ الداماد الذي كان حِصانُه يتقدم الركب.

---

(١) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ١ ص ١١٨.

ثم ابْتَدَرَهُ بِالكَلام وأظهر التَأَفّف لأنَّ الشيخ يَتَخَلَّفُ عن مُسايَرَةِ الموكب وعابَ بَلادَةَ بَهِيمَتِهِ، ورَدَّها إلى قُصُورٍ في هِمَّتِهِ. فَأَجابَ الداماد: «إنّي متعجب كَيْفَ استطاع حصان الشيخ سيرًا مع ثقل العلم الذي يعتليه». وَبَعْدَ بُرْهَةٍ خاطفة، اقْتَرَبَ الشاه من الشَّيخِ البهائي، فَمالَحَهُ بالحَديثِ وما لَبِثَ أن أبدى انْقِباضَهُ، وقال إن الدامادَ يسبق سائر القافلة، وَذاك مِمَّا لاَ يَليقُ بِفَضْلِهِ ومكانته. فأجابه الشَّيخ: «كُلِّي يَقينٌ وَاعْتِقادٌ أن جلالتكم ستعذرون دابة المير داماد لأنها طربت فخرًا براكبها فصارت حيث هي». عِنْدَها هَزَّ الشاه رَأْسَهُ شاكِراً العَلِيَّ القَديرِ، على إِفْضالِهِ الغَزيرَ ونعمته الكبرى بوجود هذين العالمين الجليلين في البلاط ذاته دون أن يفسد الود بينهما.[١]

إذا اعتبرْنا الشيخَ البهائي براني الطابع، فإن هذه النادرة تدل، عدا عن سلطة الشاه المطلقة على **الفقهاء** واللاهوتيين، على أن منسوب العداوة والتخاصم بين البرانيين واللابرانيين كان متدنياً نسبياً في عهد الشاه عباس، إلى حد سَمَحَ للجماعتين بالتعايش المنسجم بل وحتى بدعم بعضهما البعض متى اقتضى الأمر.

قبل استعراض عهدي الخليفتين المباشرين للشاه عباس، الشاه صفي(٢٩ ـ ١٦٤٢م) والشاه عباس الثاني(٤٢ ـ ١٦٦٦م)، اللذين

(١) Sir John Malcolm, *History of Persia* (London, 1815), vol.1, pp. 371-2.

ازدهرت اللابرانية في عهدهما، يجب وضعُ توضيح مهم لنطاقي البرانية واللابرانية/الجوانية. هذا التوضيح ضروري من أجل فهمٍ محكمٍ لطبيعة النزعتين، ومن أجل إدراك سبب ندرة التوفيق بينهما وكيف كان التعايش السلميُّ نسبياً ولكن المتباعدُ هو أقصى ما أمكن تحقيقُه، أقله حتى تتويج الشاه سليمان عام ١٠٧٧هـ/ ١٦٦٦م.

البرانيون: بيئتهم وأفكارهم

من أجل إلقاء نظرة عامة على البرانيين الإماميين ونتاجهم العلمي في العصر الصفوي، من المفيد مطالعة ما يمكن اعتبارُه الأشمل ـ وإن لم يكن الأعمق ـ من قواميس التراجم التي تتناول حياة العلماء الإماميين ومؤلفاتهم، وهو كتاب **رياض العلماء وحياض الفضلاء** ذو المجلدات الستة، للشيخ عبد الله الأفندي الأصفهاني.

الكتاب المذكور أوسع نطاقاً من **لؤلؤة البحرين**[١] و**أمل الآمل**[٢] اللذين يركزان على علماء منطقة محددة، وأكثر شمولاً من **قصص العلماء**[٣] و**روضات الجنات**؛ وهو يرسم صورة هائلة الحجم للتحصيل العلمي الإمامي على خلفية تاريخية تمتد من عصر الآباء المؤسسين للإمامية ـ الشيخ المفيد والشيخ الطوسي وآخرين ـ إلى

(١) البحراني، يوسف: **لؤلؤة البحرين**، تحقيق محمد بحر العلوم، النجف، ١٩٦٦-١٩٦٧

(٢) الحر العاملي، محمد بن حسن: **أمل الآمل**، تحقيق أحمد الحسيني، النجف، ١٩٦٥-١٩٦٦.

(٣) التنكابني، محمد بن سليمان: **قصص العلماء**، ترجمة الشيخ مالك وهبي، بيروت، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

السنوات المصيرية التي سبقت غزو الأفغان لإيران في أوائل القرن ١٢هـ/١٨م. ومن حسن حظنا أن معظم الكتاب معنيٌّ بالعلماء الصفويين: حوالي تسعين في المائة من التراجم المتضَمَّنة هي لعلماء عملوا في العصر الصفوي. ومن الواضح أن الكتاب ليس مفصَّلاً، وفعلاً فهو لا يدعي ذلك. بديهي أن لا يكون العلماء المغمورون الذين يدْرسون ويُدَرِّسون على انفراد في الزوايا القصيّة مشمولين بهذا الكتاب، مع أن وجودهم ملحوظ ويُستعمل في مناسبات عدة لرواية نوادر عن أبرز العلماء في العصر الصفوي. يقتصر المؤلف على ذكر أبرز العلماء، وللمرء حينها أن يتخيل إلى أيّ مدى كان العلماء من ذوي الميول العلمية المغايرة لتلك التي يتكرر ظهورها في الكتاب ينشطون في طول البلاد وعرضها.

لكن يقيناً، فإن ما يقرر الاتجاه السائد هو الجاه والقرب من البلاط، والرعاية الملكية، زد عليها تحبيذ الحكام اتجاهاً بعينه دون الاتجاه الآخر. سُمح للبرانية أن تنمو بحرية مطلقة إلى نهاية عهد الشاه عباس الأول. أمّا اللابرانية، التي قمَع النظامُ بعضَ مظاهرها كما رأينا، فقد تابعت نموَّها برغم العوائق والمصاعب العديدة التي واجهت رموزَها، وسوف تستمر في لعب دور هام في حياة الإيرانيين في عهدي الشاه صفي والشاه عباس الثاني، وبالذات من خلال «مدرسة أصفهان» الحكمية التي سنقرأ المزيد عنها لاحقاً. لهذا لا يمكن رؤية العصر الصفوي مسرحاً لصراع **الفقيه** والصوفي على الزعامة[1]. وينبغي

---

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٢ ص ٦٠٨.

عدم استبعاد **رياض العلماء** بدعوى انحيازه إلى البرانية. فرغم كون الأفندي برانياً، فإنه منصفٌ نسبياً في تقويمه لشخصياته؛ ويجدر اعتباره مبيِّنا لحقيقة تاريخية وهي أنه في إيران الصفوية، كان البرانيون يتمتعون بالجاه والتقدير الأكبرَيْن.

من وجهة نظر إحصائية، مذهلةٌ هي أرقام الأفندي: من أصل ٢٤١٢ عالماً يذكرهم في الكتاب، هناك ٢٣٥٤ ممن ميولهم برانية كلياً أو غالباً. وللدلالة على البرانيين، يستخدم الأفندي غالباً مصطلحات **العالم** (وتعني حرفياً: الشخص الذي يعلم)، **والفقيه**، و**الفاضل**، [أي] من بلغ مرتبة **الفضل**؛ وكثيراً ما يستخدم الثلاثة لنعت الشخص نفسه. وكان الانزياح الدلالي في مصطلحي **العالم** و**الفقيه** قد انطبع في ذهن العلماء خلا النابهين منهم، لذا لا يدل استعمال الأفندي للمصطلحات الثلاثة على أنه كان عالماً بالفوارق الدلالية بينها، أو على أنه استعملها بمعناها القرآني الأصلي. في عصر الأفندي، كانت مصطلحات **العالم والفاضل والفقيه** تعني شيئاً واحداً لغالبية العلماء: شخصاً وصل إلى درجة معينة من القدرة على فهم العلوم النقلية وتبليغها. كما سنرى قريباً، فإن هذا واضح من التراجم المفردة، والتي يتراوح طولها بين سطر واحد وما يزيد على ثلاثين صفحة.

هناك سبع وستون شخصية يغلب عليها التوجه اللابراني، وهم يُنعتون غالباً إما بـ **الفيلسوف** أو بـ **الحكيم** أو بالصوفي. يتّصف الشخص نفسه أحياناً بـ **الفقيه والحكيم**، دلالة على أنه من المفترض إحاطةُ العالم المذكور بالمقاربتين البرانية واللابرانية في مؤلفاته. لكن

التوليفيين الحقيقيين يظلون قلة نادرة في النطاق الثقافي الصفوي. وقد تناول الشيخُ البهائي والمير داماد المذكوران آنفاً، الأبعادَ الجوانية والبرانية في كتاباتهما، مع أن التوازن مفقود عند الشيخ البهائي لحساب البرانية؛ بينما حافظ المير داماد على نوع من التوازن يجعله واحداً من التوليفيين الحقيقيين القلائل في العصر الصفوي. لا يتبنى جمهورُ اللابرانيين السبعة والستين المذكورين في **رياض العلماء** مقاربةً توليفية، بل يميلون بقوة إلى العلوم اللابرانية، ولا يملك بعضهم أدنى علم بـ **الفقه** أو باللغة العربية.

إن استعمال مصطلح «لابراني» هنا هو أمر متعمد للدلالة على أننا لا نستطيع التأكد كم من هؤلاء العلماء الموصوفين بالفلاسفة والحكماء والصوفية كانوا جوانيين بالمعنى الحقيقي للكلمة ـ بالرغم من أن الفلسفة والحكمة والتصوف تفضي إلى التوجه الجواني بحدّ ذاته، دون أن تكون شروطاً مطلقة له. وعطفاً على الملاحظات السابقة، ينبغي التأكيد على أن قائمة اللابرانيين ليست من التفصيل في شيء. ومما لا شك فيه أن اللابرانية حازت قبولاً شعبياً طوال العصر الصفوي، ولم تبدأ بالضمور إلا بعد ظهور محمد باقر المجلسي. لذا فإن **رياض العلماء**، في إبرازه لهيمنة البرانية، قد لا يكون دالاً على التوجه الشعبي للإيرانيين في العصر الصفوي، بل هو يظهِر مدى غلبة البرانية الإمامية على منافسيها في المجال الدراسي ـ وهو المجال الفعلي الذي تُتخذ فيه القرارات حول ما يجب أن تكون عليه ميول الناس الدينية.

كما تدل صفتُه، فإن البراني يركز جهدَه العلمي أساساً على **الفقه والحديث**، حيث يشمل السابقُ أوامرَ **الشريعة** بينما يتعلق اللاحق بنقل الأحاديث النبوية ونشرها، والتي يلعب نَصُّها دورَ الناقل لـ **السنة**. وكما سبق قوله، فإن **الحديث** عند الإمامية يشتمل أيضاً على أقوال الأئمة؛ بل في الواقع، فإن أحاديث النبي لا تعتبر صحيحة إلا إذا ظهر أحد الأئمة أو أحد أصحابهم المقربين في سلسلة الرواة. خلال الكلام على البرانية الإمامية، يجب دائما أن نستحضر في الذهن أن الإدراك الإمامي للعلوم النقلية هو إدراكُ «إمامي ـ المركز»؛ قد يكون الاختلاف في الطقوس والشعائر بين الإمامية والمذاهب السنية الأربعة ضئيلا بالفعل، لكن المهم هو روح «مركزية ـ الإمامة» التي يستبطنها هذا الاختلاف.

لأن **الإمامة** شديدة الأهمية في مذهب الإمامية، فليس مفاجئاً أن نجد تركيز الأحاديث الإمامية منصباً على الشخصيات ـ الأئمة ـ بقدر ما هو منصب على التفاصيل الطقوسية والشرعية. هكذا يبدو حيّزُ الاشتغال بـ **الحديث** عند الإمامية أوسع منه بكثير عند السنة؛ إذ لا يتوجب عليهم نقل الروايات المتعلقة بالأعمال الشرعية فحسب، ولكن أيضاً الأحاديث المتعلقة حصراً بـ **الإمامة** والأدوار الاجتماعية ـ السياسية للأئمة وبالشهادة والمهدوية والتقية وما إليها. إن أي فرقة مُصِرَّةٍ ـ كما الإمامية ـ على ضرورة الرجال المنصَّبين إلهياً ـ [أي] الأئمة ـ لحفظ الإيمان وخلاص الإنسان ستقوم حتما بتطوير أدبيات هائلة عن بطولات هؤلاء الرجال. وتشكِّل مجموعة الأحاديث الإمامية

المكوّنة لـ **الكتب الأربعة** المذكورة آنفاً، إضافة إلى مصنفات أخرى تمتد على قرون عدة، إحدى أهم السبل لرواية تاريخ الأئمة. لذا يمكن قسمة الأحاديث الإمامية إلى فئتين كبريين: تلك التي تتناول أصول التشيع، وتلك التي تركز على شخصياته البارزة.

تقوم العقائد الإمامية على **أصول الإيمان**، وهي خمسة: **التوحيد والنبوة والمعاد والعدل والإمامة**. ويشترك جميع المسلمين في الثلاثة الأول. وكما في مجاميع الحديث السنية، فإن عدداً كبيراً من الأحاديث الإمامية يتناول هذه الأصول الإيمانية[1]، ولكن اهتماماً أكبر بكثير ينصبّ على مسألة **الإمامة**، التي رغم كونها أصلاً فرعياً في منظومة أصول الإمامية، فإنها قد تفوق جميع الأصول الأخرى من حيث عدد الأحاديث المتعلقة بها. وبالتالي فإن عدد الأحاديث الإمامية التي تتعرض للأشخاص - الأئمة - هو أكبر بكثير من عدد الأحاديث التي تصف الحياة والسلوك والتصرفات اليومية لشخصية الإسلام المحورية، [أي] محمد نفسه، في المجاميع السنية.

ما يجب أن يكون عنصراً فرعياً في مذهب الإمامية، ولكن رَفَعَه البرانيون إلى مرتبة أعلى بكثير من مرتبته القرآنية، هو مجموعة الطقوس والشعائر المدعوّة **فروع الإسلام**؛ إنها القواعد التي تحكم جميع الأبعاد الظاهرية والعملية للإيمان، كالصلاة والصوم والزكاة

---

(١) انظر على سبيل المثال مجموعة الأحاديث الإمامية حول التوحيد في:
William C. Chittik (ed.), *A Shi'ite Anthology*, London: Muhammadi Trust, (1980), pp.23-65.

والحج وما إليها. هذه الفروع شاملة ومفصَّلة إلى درجة أنها تتناول فعلياً كل نواحي الحياة اليومية للإنسان.

كما مر سابقاً، فإن الاختلاف في التطبيق الفقهي بين الإمامية والسنّة ضئيلٌ عادة، وبالفعل فإن الاختلاف بين المذاهب السنية نفسها كثيراً ما يكون أكبر من الاختلاف بينها عامة وبين المذهب الإمامي، المعروف بـ **المذهب الجعفري** نسبة إلى مؤسسه جعفر الصادق. إن أبرز القواسم المشتركة بين السنّة والإمامية هو أن علماءهما ركزوا تقليدياً على دراسة الفروع، وعلى نقلها إلى الأجيال اللاحقة عبر علمي **الفقه والحديث** المتقارنَين. بهذا المعنى، فإن البرانية ـ وتفوقها على اللابرانية وعلى الجوانية ـ ليست ظاهرة محصورة في الإمامية بأي وجه من الوجوه. لكن لأسباب تاريخية سلف إيجازُها، تمتعت دراسة العلوم النقلية بزخم أكبر في الثقافة الإمامية.

يمكن رؤية الميل الإمامي إلى العلوم النقلية ـ وهي علة وجود البرانية ـ من خلال الحصيلة العلمية للعلماء الإماميين في العصر الصفوي. كما يُظهر الأفندي، فإن عنصر **الفقه/الحديث** يغلب العنصرَ اللانقلي في النتاج العلمي لعلماء الإمامية الصفويين، وذلك بالنسبة الكبيرة نفسها التي يفوق فيها عددُ البرانيين عددَ اللابرانيين.

يشكّل إيضاح مسائل الشعائر والشرع المقدس نقطةَ الارتكاز في التعاليم البرانية، وبالتالي في العصر الصفوي أجمع؛ وخاصةً بعد نقل العاصمة من قزوين إلى أصفهان، فقد طفرت زيادةٌ مفرطةٌ في المؤلفات حول الفروع. وتطغى العناوين التالية على لائحة الأفندي للمؤلفات الفقهية الإمامية: **الصلاة والصوم والخمس والزكاة والحج**

والزيارة وأحكام صلاة الجمعة والطهارة والنجاسة والطلاق والقراءة والدعاء والأعمال اليومية والرضاع. هذه المسائل في الطقوس والشعائر، التي وصلت إلى المؤمنين عبر النبي و/أو الأئمة، عُرِضَتْ في شكل مجاميع **حديثية** عامة أو في شكل رسائل مكرسة لموضوع بعينه. كثيراً ما كان **الفقيه** يجمع كل ما سمعه من أحاديث من أساتذته العديدين، أو ما التقطه من المصادر المختلفة حول موضوع ما ـ الصلاة مثلاً ـ ثم يوزّعها كرسالة تحمل اسمه، عادةً دون إضافة أي تعليق أو شرح على نص الحديث. هذه الأحاديث تُبلَّغ إلى تلامذته الذين بإمكانهم اقتباسها واستعمالها وروايتها بإجازة الأستاذ. وبالجملة، لم تكن هذه الرسائل لتزيد شيئاً على المسألة المطروحة، بل كانت مجرد وسيلة لحفظ المادة التي كُتبت في سنوات تشكّل أدبيات **الحديث** الإمامية، [أي] عصر «المحمدين الثلاثة» وكتب الحديث الأربعة المعتبرة.

يشير الدليل إلى أن المجموعة الكاملة للأحاديث الإمامية قد دُوِّنت مع بداية الغيبة الكبرى، وإلى أن كل الأحاديث التي نعرفها اليوم من خلال مؤلفات متأخرة ـ كتلك التي ظهرت في العصر الصفوي ـ إنما هي، مع بعض الاستثناءات، نَسَخٌ طبق الأصل تقريباً عن مواد قديمة تعود إلى زمن الأئمة أنفسهم. تكمن أهمية أدبيات **الحديث** في نظر الإمامية ـ خاصة عندما انوجدوا كأقلية ـ في أنها وسائل للتعبير عن موقفهم من بيئتهم، ولتشكيل عقائدهم وتقاليدهم، ولتأكيد أنفسهم كيانا دينياً واجتماعياً ـ سياسياً واضحَ المعالم. تتجسد هذه الأهمية في أن بعض العلماء سلخوا سنيَّ عمرهم في تصنيف كتاب أو عدة كتب

حديثية، وكانوا كثيراً ما يسافرون بعيداً ويخاطرون بحياتهم لأخذ الروايات عن العلماء الآخرين أو عن المصادر المكتوبة[١].

نظراً لتركيزها على العلوم **النقلية** وليس **العقلية**، فإن البرانيةَ ألصقُ بالإتّباع منه بالإبداع. لذا نرى في **رياض العلماء** كثيراً من **الشروحات والتعليقات والحواشي**، يتركز معظمها حول أعمال الآباء المؤسسين الرائدة لـ **الفقه والحديث** الإماميين. يعرض الأفندي عناوين مئتي حاشية وتعليق؛ منها عشراتٌ على **اللمعة الدمشقية** للشهيد الأول[٢]. كما يُثبت الأفندي أسماء ثلاثمائة شرح، وكثيراً ما نرى حواشي على الشروح أو شروحاً عليها[٣]. في أكثر الحالات، لا يعدو الشرحُ أو التعليقُ البراني ملاحظاتٍ على الهامش أو بين السطور، مقتصرةً عادة على تفسير الفقرات المبهمة أو الكلمات المقعَّرة في النص. لا نجد مواد إضافية على الأصل إلا في الشروحات التي صنّفها لابرانيون، والتي تستقلّ في كونها أعمالاً إبداعية رائدة؛ من أفضل الأمثلة على ذلك هو شرح اللاهيجي على **كلشن راز** للشبستري[٤].

لكن هذا لا يعني أن البرانيين الإمامين في العصر الصفوي لم يكن لهم مبدعوهم؛ فقد لاحظنا الخطوات التي قام بها الشيخ الكركي

---

(١) للاطلاع على عرض شيّق للتجارب القاسية التي عاناها أحد هؤلاء الفقهاء النشطين، الشيخ [بل السيد] نعمة الله الجزائري، في طلب العلم البرّاني، انظر: التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٤٦٥-٤٧٨.

(٢) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٦ ص ١٤٧-١٤٨.

(٣) م. ن.، ص ١٤٤.

(٤) اللاهيجي، محمد: **شرح گلشن راز**، تحقيق ك. سميعي، طهران، ١٣٣٧هـ. ش./ ٥٨-١٩٥٩م.

لجعل **الفقيه/ المجتهد** الإمامي نائباً عاماً عن الإمام الغائب. لقد كانت مسألة **الاجتهاد** نفسِه مسألةً شائكة ومثار جدل كثير في العصر الصفوي، وأدت أخيراً إلى بروز الخلاف الأصولي ـ الأخباري الذي سنبحثه قريباً. يكفي هنا القول إنه حتى نهاية العصر الصفوي، لم يكن **الاجتهاد**، أي الاستدلال المستقل للوصول إلى أحكام شرعية للمسائل المستحدَثة في الفقه الإسلامي، راسخاً بأي شكل من الأشكال. مثلما تُظهر فتاوى الكركي وردود الفعل العامة عليها، فإن من استعملوا **الاجتهاد** تركوا تأثيراً شديداً؛ كما أن لمحة خاطفة عن رسائل **المجتهدين** تكفي لرؤية التفكير الدقيق والمنظم للعقل الحقوقي القانوني المستغرق بمناقشة التفصيلات الشرعية الجزئية والوَلوع بسفاسف الأمور hair-splitting. مدهشةٌ جداً هي قوة التعابير في بعض هذه الرسائل، ويتساءل المرء عن تأثير هؤلاء العلماء في جمهورهم المتنبه فيما لو ركّزوا مواهبهم العلمية على أصول **الإيمان**، عوضا عن ـ أو على الأقل بالمستوى نفسه ـ الذي ركزوا فيه على فروع الإسلام. تمثل رسالة الشيخ علي الفرهاني حول **حرمة** التنباك، المكتوبة عام ١٠٤٨هـ/ ٣٨ ـ ١٦٣٩م والمثبَتة كاملةً في **رياض العلماء**، عينة مناسبة من نوعية المؤلفات التي أنتجها **الفقهاء والمجتهدون** في إيران الصفوية؛ وهي ليست إلا غيضا من فيض الرسائل المشابهة التي أتخمت **المدارس** ومنابر المساجد في شكل مواعظ طيلة هذه الحقبة[١].

من بين مؤلفات البرانيين الإماميين، فإن تلك التي تتناول فضائل

---

(١) ترد رسالة الأصفهاني كاملةً في **رياض العلماء**، ج ٤ ص ٢٧٣-٢٧٦.

الأئمة وامتيازاتهم تحتل مرتبة مميزة، وقد وُضِعت رسائل ومجاميع **حديثية** عديدة حول الموضوع على امتداد العصر الصفوي. تَظهر أولى الأحاديث حول **الإمامة في الكافي** للكليني، وأخذها الكليني عن أعمال سابقة مثل **بصائر الدرجات** لمحمد بن الحسن [الصفّار] القمي. تبحث هذه الأحاديث في مسائل من قبيل ضرورة وجود الإمام، وتوقُّفِ **الإيمان** على الاعتقاد بالإمام، **ومعرفة الإمام**، وشبيهاتها من المسائل. وقد حَفظَ **الفقهاء** الصفويون هذه الأحاديث وأخرى مشابهةً في مجاميع جديدة هدفت إلى زيادة تعظيم الأئمة في نظر الشعب المتشيع حديثاً. قديمةٌ قِدَمُ مذهب الإمامية هي ظاهرة التغني بمناقب الأئمة ـ وهو فنٌّ معروفٌ بـ **منقبه خواني**. لكن تصويره في شكل مجاميع حديثية قطبُ رحاها شخصياتُ الأئمة ومناقبُهم وكراماتُهم ومعاناتُهم استفحل وطغى في العصر الصفوي؛ وكان من أوائل هذه الأعمال المنشورة في إيران حديثةِ العهد بالصفويين أعمالٌ من تأليف والد الشيخ البهائي وكمال الدين درويش، وهو الجد الأعلى لمحمد باقر المجلسي[١].

علاوة على الروايات التي تدور حول الإمام، فإن هناك الكثير من الروايات التي تشدد على حقوق كل إمام استناداً إلى أقوال وأفعال للرسول مفسَّرةٍ بأنها تشير صراحةً إلى الإمام محل البحث. كانت المجاميع الأولى غالباً ما تُعَنْوَن **خصائص** [الإمام] علي أو **مناقبه** أو **فضائله**، وهي بذلك توضح مناقب إمام الشيعة الأول وتؤيد حقه في

---

(١) من أجل ترجمة لحياة كمال الدين درويش، انظر:

Karl-Heinz Pampus, *Die Theologische Enzyklopaedie Bihar al-Anwar* (Bonn, 1970), pp. 55-6.

الحكم. خلال العصر الصفوي المتأخر، بلغت الطبيعة إمامية - المركز للبرانية إلى أن يكون هناك مجمع أحاديث مستقل مخصّص لمعظم الأئمة الإثني عشر ولفاطمة بنت الرسول. وقد ألْهَمَ الإمام الثالث المقتول في كربلاء، الحسين بن علي، جنساً مستقلا من أدب الحديث يُعرف بـ **مقتل نويسي**؛ ويذكر الأفندي عدة أعمال من هذا النوع تحت عنوان **مقتل الحسين**[1]. هذه [الأعمال] كانت شبيهة المحتوى بأدب **الروضة**، الذي يُعتبر أوّل أمثلته وأبرزها الكتاب الأقدم **روضة الشهداء** لحسين واعظ الكاشفي الذي لم يكن إمامياً ولا برانياً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل حنفيا نقشبنديا.

كذلك استُعملت هذه الأحاديث وأخرى مشابهة في مؤلفات نظرية عن **الإمامة**، وهي رسائل وكراسات احتجت لضرورة **الإمامة** بالأدلة العقلية والنقلية. يُنسَبُ إلى كثيرٍ من العلماء الذين ذكرهم الأفندي على أنهم **فقهاء** مؤلفاتٌ في علم **الكلام**. تقليدياً، علم **الكلام** علمٌ **عقلي** متعلق بالاستدلال المنطقي على وجود الله وصفاته وأفعاله، لكنّ هذا لا يجب أن يُفسَّر على أنه دليل على ميل لديهم إلى العقلانية اللابرانية أو إلى الجوانية؛ على الرغم من أن معظم البرانيين لهم إلمامٌ مبدئي بـ **الكلام**، وعلى الرغم أيضاً من كون هذا الميل موجوداً في بعض الحالات. لا تدلّ دراسة **الكلام** وتدريسه بالضرورة على انحياز العالم إلى اللابرانية. في حالة **الفقهاء** الإماميين، فإن استعمال مصطلح **الكلام** لوصف مؤلفاتهم مبهمٌ على نحو مضاعف. وذلك لسبب بسيط هو أن المصطلح غالباً ما يُستعمل لوصف الأبحاث التي هدفت ليس إلى

(١) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٦ ص ٢٣٨.

إثبات وجود الله، وهو المبحث التقليدي لعلم **الكلام**، بل ضرورة **الإمامة** وصحة مزاعم الأئمة. من أقدم كتب الإمامية التي هدّمت مفهومَ **الكلام** التقليديَّ هو كتاب **الاعتقادات الإمامة** [بل **إعتقادات الإمامية**] لابن بابويه، وهو نموذجٌ أوليٌّ لبعض الكتب الصفوية مثل **إثبات الإمامة**[1]، **إثبات وجود صاحب الزمان**[2] أو أي من الكتب الكلامية التي تكاد تبلغ عشرين كتاباً يذكرها الأفندي تحت عنوان بسيط هو «**الإمامة**»[3]. ومما يلزم عن استعمال علم **الكلام** لإثبات ضرورة **الإمامة** وصحة مزاعم الأئمة بدلا من وجود الله هو استعمالُ كلمة **المعرفة** لتدلَّ، ليس على معرفة الله كما يُفهم تقليدياً من المصطلح، ولكن على معرفة الإمام. وقد صُنِّفت مؤلفات حول هذه «المعرفة» التي اعتُبر إيمان المسلم ناقصاً من دونها[4].

كذلك صنّف **الفقهاء** الإماميون كثيراً في **التفسير** القرآني، رغم أن حجم ما كتبوه لم يبلغ حجم المادة المباشَرة التي دوّنوها في **الفقه والحديث**. التفاسير التي كتبها برانيو العصر الصفوي الإماميون تُماثِل في الشكل والأسلوب أعمالَ **التفسير** الشيعية الأولى، حيث يتم التركيز أساساً على أحاديث الأئمة التي توضح **أسباب نزول** آية ما. ومن النماذج السابقة على التفاسير الصفوية التي أنتجها البرانيون **تفسيرُ العسكري**، المنسوب إلى الإمام الحادي عشر، الحسن العسكري، **وتفسيرُ القمي**. تتجاهل التفاسيرُ الصفوية، كلياً أو جزئياً، المسائلَ

---

(١) م. ن.، ج ٦ ص ٩٤؛ ج ٣ ص ٢٥٢ و٤٢٩.
(٢) م. ن.، ج ٥ ص ٩٦؛ ج ٦ ص ٩٥.
(٣) م. ن.، ج ٦ ص ١٠٩.
(٤) م. ن.، ج ٦ ص ٦٦.

اللغوية؛ كما تميل إلى التجاهل المطلق لبعض الفقرات القرآنية الصعبة، وهي عادةً شديدةُ العداء للسنّة. في الأعمال اللاحقة، جرى الالتفات إلى المشاكل اللغوية والفقهية والعقدية، غير أن جوهر هذه التفسيرات يظلُّ إماميّ ـ المركز بشدة؛ فقد صُنِّفت كثيرٌ من التفاسير القرآنية، وهدفت حصراً إلى إثبات أن مناقب الأئمة وحقوقهم ومعاناتهم مرصودةٌ في القرآن. هناك رسالة عنوانها **آيات الولاية لـ الفقيه** والمفسر الصفوي أبو القاسم الشريفي، المعروف أيضاً بالميرزا بابا الشيرازي، وهي تتناول حوالي ثلاثمائة آية يُدَّعى أنها نزلت في «**المعصومين الأربعة عشر**»[١]. كما ألّف أحد تلاميذ الشيخ الكركي، وهو السيد شرف الدين علي الحسيني الأسترابادي النجفي، تفسيراً للغاية نفسها، لكن تحت عنوان **التأويل**، الذي يعني استخراج المعاني المستبطَنة في الآيات القرآنية[٢].

نظراً لتركيزها على الفروع ـ وهي نفسها ما يُبعدها عن نظرائها لدى المسلمين السنة، وأخطر من ذلك، على مسألة **الإمامة**، فإن مؤلفات **الفقه والحديث** الإمامية هي ضمناً ضد ـ سنية anti-Sunni، هذا على الرغم من أن علماء الفريقين تمتعوا بتاريخ طويل من التعايش السلمي نسبياً؛ مع تسوية مبنية على أنهم اتفقوا على ألاّ يتفقوا. ورغم أنه كانت قبل الصفويين مناسباتٌ تجاوزت فيها الخصومة المذهبية حدَّ الجدل اللاهب، فليس قبل الصفويين أن اتخذ تموضع **الفقهاء** الإماميين المضاد للتسنن نبرةً شرسة بل وربما هستيرية العداء. وقد رأينا سابقاً

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج١ ص ١.
(٢) م. ن.، ج١ ص ٢٣.

موجة القتل الطائفي التي عمت إيران خلال السنوات الأولى لحكم الصفويين[1]، كما رأينا **التبرؤيين**، وهم جماعة الإمامية المتحمسون الذين فرضوا التشهير المذهبي بالخلفاء الثلاثة الأول، إضافة إلى الكتابات ضد ـ السنية القاسية للشيخ الكركي.

سواء أكانوا مدفوعين بحرية التعبير الجديدة أم بالنزاعات المتقطعة مع الدولة العثمانية السنية خلال سنوات تشكّل الحكم الصفوي، فقد حافظ **الفقهاء** الإماميون على وابل دائم من الجدال ضد السنة، وأسوأه هو الحكم بأن السنة **كفار ونجسون**[2]. وتحتوي كتيّبات الصلاة، مثل **ذكر العالمين** لمحمد مهدي القزويني (ت. ١١٢٩هـ/١٦ ـ ١٧١٧م) المقدَّم للشاه سلطان حسين(١٦٩٤ ـ ١٧٢٢م)، على لعنات للخلفاء الثلاثة الأول وكل من يتبعهم[3]. ويذكر الأفندي مناسباتٍ عدةً أدى فيها غلو البرانيين الإماميين في ذم السنة إلى كارثة. فعلى سبيل المثال، رأى أحد **الفقهاء** الإماميين مناسِباً أن يُبرزَ معارضته للتسنن عبر التغوط في موضع صلاة الأحناف في مكة، وقُتل لأجل ذلك[4][5]. لم يكن هذا التصرف المستهجن من **الفقيه** حالة شاذة؛ فقد ظل المدعو الشيخ

---

(١) جرت دراسة تفصيلية للعلاقة بين إيران الصفوية والإمبراطورية العثمانية في:
Adel Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983).
الفصلان الثالث والرابع هما ذوا أهمية خاصة.

(٢) مع أن الفقه الشيعي أبطل حكمَ الكركي على الُسنة، فإن الكفار ما زالوا يُعتبرون نجسين، أي غير طاهرين طقسيا.

(٣) دانش پژوه، **فهرست**، ج٢ ص ٦٠٨، الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٥ ص ١٩٢.

(٤) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٥ ص ١٥٤.

(٥) لا يذكر الأفندي سوى أنه اتُّهم بذلك. [المترجم].

علي العاملي الشامي يتغوط على قبر معاوية سنة كاملة ويظهر بركة ذلك العمل للناس(١)(٢).

لم تكن مجادلات البرانيين الإماميين مع اللابرانيين ألطف من هجماتهم على السنة. فقد دُنِّست قبور مشاهير الصوفية من أمثال عبد الرحمن الجامي وأبي نعيم الأصفهاني؛ كما كُتبت ردودٌ عديدة على التصوف(٣). لم يكن البرانيون وحدهم يكتبون ردوداً على التصوف؛ فقد كتب الملا صدرا أيضاً، وهو لابراني بامتياز، رسالةً من هذا النوع بعنوان **كسر أصنام الجاهلية**. غير أن الملا صدرا لم يكن معترضا على التصوف بذاته، بل كان اعتراضه قائما ضد أضاليل **المتصوفين**، أي الصوفية الزائفين pseudo-Sufis. جزم البرانيون بأن جميع الصوفية هم كذلك، ولذا لم يحددوا في مؤلفاتهم الجهةَ التي يهاجمونها، وكان كثير من هذه المؤلفات يحمل العنوانَ المبتذل **الرد على الصوفية**(٤).

يمكن النفاذ إلى رأي البرانيين عامة باللابرانيين من خلال قراءة تعليقات الأفندي. في وصفه لمحمد قوام الدين الأصفهاني، وهو فيلسوف وتلميذ لمولى رجب علي التبريزي الشهير، يقول أفندي «كان يقول بـ **عقائده** [المولى رجب] **الفاسدة** وأقواله الكاسدة وكان مثله تاركاً لظاهر الدنيا ولم يعرف العلوم **الدينية** ولا **الإلهية** أيضاً»(٥). كما

(١) م. ن.، ج ٤ ص ١٩٢.

(٢) النص في المصدر: «لازَمَ قبر معاوية وكان يتغوط على قبره ويظهر التبرك به للناس»؛ وأحسب الضمير في «به» عائداً على القبر وليس على التغوط كما فهم المؤلف. [المترجم].

(٣) الشيرازي، ميرزا مخدوم: **النواقض**، ص ٩٠ب-٩١أ.

(٤) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٦ ص ١٦٧.

(٥) م. ن.، ج ٢ ص ٣١٥-٣١٦.

إنه لم يتعلم العربية ولم يشهد جنازتَه أحد. يعيب الأفندي اللابرانيين دوما لجهلهم بالعربية، وتُظهر ملاحظاته مجدَّداً كيف صارت العلوم النقلية مرادفة لـ«العلوم الدينية»، وهو مصطلحٌ يُقصي من خلال استعمال كلمة **الدينية** تلقائياً كلَّ العلوم الأخرى بصفتها أفكاراً مشبوهة أو بِدَعاً مكشوفة. كذلك يحقر الأفندي رجب علي التبريزي، وهو أستاذ سابق للأصفهاني وكان الشاه عباس الثاني يزوره شخصيا، إذ يصفه بأنه «لم يكن له معرفة بالعلوم الدينية بل بالعلوم العربية والأدبية أيضاً»[1]. أما حسن الديلماني الجيلاني، الذي كان متبحراً في **الحكمة** وأستاذا في المسجد العباسي في أصفهان، فينتقصه الأفندي لأنه غير متزن عقلياً؛ ويضيف الأفندي عبارة مبهمة مفادها أن الجيلاني كان «محباً لزمرة **الحكماء** والصوفية»[2]. الملا صدرا هو الآخر هدفٌ لتهجمات لاذعة من المعسكر البراني. ورغم شهرته ومنزلته العلمية، فلا يبدو أن له أكثر من سطور قليلة من التعليق الوجيز في **قصص العلماء** للتنكابني، ومع هذا يحتال الكاتب ليشوّه سمعته عبر نشر الأراجيف حول ميول الملا صدرا الجنسية[3]. كما إن الأفندي، الذي يعتبره دانش پژوه من أقل **الفقهاء** الصفويين تعصباً، ينتقص الملا صدرا، وإن ليس بالصراحة ذاتها. في تعليقه على ابراهيم بن الملا صدرا، وهو **فقيه**، يقول الأفندي: «وهو في الحقيقة مصداق قوله ﴿يخرج الحي من الميت﴾»؛ وبذا يساوي برانية ابنه بالحياة بينما يساوي لابرانيته بالموت[4].

(١) م. ن.، ج ٢ ص ٢٨٣.
(٢) م. ن.، ج ١ ص ١٨٥.
(٣) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٣٥٤.
(٤) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ١ ص ٢٦.

مثلما تكون أيّ مجموعة مصالح، كان **الفقهاء** الإماميون منقسمين داخلياً حول قضايا عصرهم، مهما كانت لُحمتهم وثيقة في تبني البرانية وفي الحطّ من قدر خصومهم اللابرانيين. بمعزل عن خلافات الرأي الواضحة التي تنشأ بين **الفقهاء** نتيجة لتفكيرهم في مسائل ثانوية حول الشريعة وأداء الشعائر، فقد شقّت مسألتان خلافيتان حادتان **الفقهاءَ** الإماميين إلى أحزاب فكرية مختلفة ومتداخلة للغاية. هاتان المسألتان هما **صلاة الجمعة** والعملية المزدوجة المكوَّنة من **الاجتهاد والتقليد**.

كانت مسألة وجوب إقامة صلاة الجمعة في غياب الإمام أو عدمه مثارَ جدل كثير طيلة العصر الصفوي، حيث دوِّنت رسائل كثيرة مع إقامتها أو ضد ذلك. كانت المسألة مرتبطة مباشرة بموقف الإمامية من الدولة؛ إذ مال **الفقهاء** القائلون بالوجوب إلى موقفٍ أكثر إيجابية من الدولة والحياة السياسية عامة، بينما فضّل من رأوا حرمتها حال غيبة الإمام أن يتحاشوا الدولة، التي اعتقدوا أصالة الجور فيها زمنَ الغيبة. سنقول المزيد عن المواقف السياسية للفقهاء الإماميين في الفصل الخامس حول **الانتظار**؛ ويكفي هنا القول إن الضلوع في أعمال الدولة أو اعتزالها مثلما انعكس في جدلية صلاة الجمعة هي مسألةٌ جذبت انتباه الكثير من العلماء وفرّقتهم على امتداد الحقبة الصفوية.

طُرحت مسألة جواز **الاجتهاد والتقليد** خلال الجدل الأصولي - الأخباري، وهو جدلٌ احتدم إبان النصف الثاني من الحقبة الصفوية؛ وكان ذا أهمية كبيرة لموقع **الفقهاء** الإماميين في إيران بعد الصفوية وحتى يومنا هذا. والأخبارية هي مدرسة فكرية جرى تجديدها في بداية القرن ١١هـ/١٧م على يد محمد أمين الأسترابادي (ت. ١٠٣٣هـ/ ٢٣

ـ ١٦٢٤م)[١]. في كتابه **الفوائد المدنية**، يهاجم الأسترابادي المقاربة العقلية المنطقية للفقه، التي تبناها متقدمو **فقهاء** الإمامية مثل الطوسي والمفيد والشريف المرتضى إضافة إلى نظرائهم الصفويين، وهم الذين عُرفوا في المقابل بالأصوليين. تركّز الخلاف الرئيس بين الفريقين على شرعية استعمال المنطق في مسائل الشريعة، حيث حاول الأخباريون إحياء ما رأوه سُنَّةَ السلف الصالح عبر الاعتماد حصراً على أحاديث الأئمة. فمثلاً، لم يتردد المقدس الأردبيلي (ت. ٩٩٣هـ/ ١٥٨٥م)، وهو أخباري اشتُهر بامتناعه عن التدخل في السياسة والدولة، في رفض آراء جميع الفقهاء الإماميين السابقين متى استبعدوا الأحاديث اعتماداً على الدليل المنطقي[٢].

نتج عن هذا رفضُ الأخباريين لـ **الاجتهاد والتقليد**؛ وهم يرون أنّ على كل مؤمن أن يتبع **أخبار** (أحاديث) الأئمة، التي لا يُحتاج في فهمها إلى أكثر من اللغة العربية والمصطلحات الخاصة التي يستخدمها الإمام؛ وإذا لم يكن ممكناً حل التناقضات في الأحاديث، فعندها يجب الامتناع عن إصدار الحكم[٣]. بالتالي يحرُم الرجوع إلى **المجتهد**، لأن الطاعة واجبة لله ولرسوله والأئمة ولا أحد سواهم، مع إمكانية استنباط أحكام الشريعة المقدسة من الأحاديث[٤]. هكذا شكّلت الأخبارية تحدياً خطيراً لموقع **المجتهد** الإمامي كما نظّر له الشيخ

---

(١) انظر: م. ن.، ج ٥ ص ٣٥-٣٦ من أجل تفاصيل ترجمته.

(٢) المقدس الأردبيلي، أحمد بن محمد: **مجمع الفائدة والبرهان**، طهران، ١٢٧٢هـ ش./ ١٨٥٦-٥٥م، كلّه.

(٣) E. Kohlberg, 'Akbariya' in *Encyclopedia Iranica*, vol. 1, p.717.

(٤) Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 224-25.

الكركي وطمح إليه ما لا يحصى من **الفقهاء** منذ بداية الحكم الصفوي. وقد بدّد الجدلُ الأصولي ـ الأخباري وقتَ الكثير من البرانيين ـ وبعض اللابرانيين ـ وجُهْدهم؛ ولكن هنا مجدّداً، كما في حالة صلاة الجمعة، كان التركيز العلمي منصبّاً على مسألة فرعية وليس أصلية.

رغم أن المسائل المذكورة آنفاً كثيراً ما فرّقت البرانيين أحزاباً متناحرة، مضيفةً انقسامات جديدة إلى الصدع الرئيس البراني/اللابراني، فإن الحدود الفاصلة بين هذه الأحزاب غالباً ما كانت غائمة، مع تداخل كبير في المصالح والولاءات. كان مستحيلاً على دارسي التاريخ الصفوي أن يكونوا بمنجاة مما يسميه كليفورد غريتز Clifford Greetz «آفة الفرز والتصنيف» The pigeonhole disease. فمثلاً، يزعم سعيد أرجمند أن الأخبارية عكست توجهَ ما يسميه «طبقة الإكليروس»، التي «مالت إلى تفضيل الفلسفة والتأويل والعرفان التعبُّدي»[1]. ولكنّ أشهر العلماء الأخباريين، أمثال مولى محمود الجيلاني والشيخ خليل القزويني والشيخ محمد الحر العاملي ومحمد طاهر القمي، عارضوا بأجمعهم دراسة الحكمة والتصوف، وكان القمي أعنفهم في ذلك[2]. فيما يتعلق بمسألة صلاة الجمعة، لم تكن النزعة الأخبارية كافية ليتوافق القمي والشيخ خليل القزويني، حيث رآها الأول **واجبة** بينما أفتى الثاني بأنها **حرام**[3]. يحاول أرجمند ربطَ الانقسام الأخباري ـ الأصولي بثنائية «الطبقة الإكليركية ـ الجماعة

---

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p.146.

(٢) من أجل استعراض هجمات القمي على محمد تقي المجلسي والملا خليل القزويني، وكلاهما كان محظيًا لدى الشاه عباس، انظر: معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، طهران، ١٣٣٩ هـ ش./ ١٩٦٠-١٩٦١م، ج ١، ص ١٧٧-١٧٨.

(٣) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٢ ص ٢٦١؛ دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٣٥٨.

الدوغمائية»، ولكنه يفشل في ذلك فشلاً ذريعاً. ومهما اجتهدنا لفرض تصنيفات صارمة على **فقهاء** العصر الصفوي الإماميين، فإننا لا نستطيع إنكارَ أن ما كانوا يدرسونه أمرٌ ثانوي جداً في الإيمان وفي معرفة النفس والله، وأن جدالاتهم وغوصهم في سفاسف الأمور الفقهية إنما كان تغطية على عدم اكتراثهم برسالة الإسلام الأساسية.

بحثاً عن الجوانية الإمامية

يشير الدليل إذاً إلى أن طلب العلوم اللانقلية ـ أو العقلية ـ كـ **الفلسفة والحكمة** كان أمراً منبوذاً من **فقهاء** الإمامية تقليدياً، وهم يتخذون موقفاً مشابهاً لموقف نظرائهم السنة من هذه الناحية. لكن التركيز على البرانية ـ وبالطبع على مذهبهم الخاص فيها ـ أجلى بكثير عند **الفقهاء** الإماميين منه عند السنة. كما أسلفنا، لم تكن هناك قبل الحكم الصفوي جماعات صوفية تدّعي الالتزام بالإمامية الأرثوذكسية؛ إذ انتمى جميع مشايخ الصوفية فقهياً إلى أحد المذاهب السنية الأربعة، وحتى تلك الطرق التي اعتنقت التشيع مع بداية الحكم الصفوي يجب أن تبقى متهمة في صدق تحوّلها المفاجئ. زد عليه، فإن تسامح **الفقهاء** السنة تجاه المقاربات اللابرانية للإسلام كالفلسفة والحكمة والتصوف بدا دوماً أكبر مما أظهره نظراؤهم الإماميون. ومن أمثلة ذلك رأيُ ابن تيمية في رموز الصوفية مثل الجنيد وبايزيد، رغم أنه من أشد أهل السنة اعتراضا على التصوف[1]. لقد جرى سابقاً إظهار الموقف

(١) رغم أن ابن تيمية برانيٌ متصلّب، فمن المروي عنه أنه وجد مُثُلَ الصوفية متوافقة مع الحقائق الأساسية في القرآن؛ وقد جاءت انتقاداته الحادة للصوفية ليس كردة فعل على التصوف نفسه، ولكن على التجاوزات المفرطة المرتكبة باسمه.

الإمامي البراني من العلوم الخارجة عن نطاق **الفقه والحديث**؛ ويلخص الأفندي هذا كله عندما يعلّق على نعت أحد العلماء بأنه حكيم وفقيه: «لا يسمّى أحد بـ **الحكيم والفقيه** ـ على أن الجمع بينهما **جمعٌ بين الأضداد**»[1]، ولذا فهو مستحيل.

من الملاحظ أيضاً ميلُ **الفقهاء** إلى مساواة **الفقه والحديث** فحسب بـ«العلم الديني»، حيث تكون كل المقاربات الأخرى في نظرهم مشبوهة فكرياً. وينبغي إيضاح نقطة هنا، وهي أن **الفقهاء** المسلمين لا يهملون أصول **الإيمان**؛ ولكن توجههم ينحو ببساطة إلى نشر ظواهر الدين، أي **الفروع**. إن الاختلاف بين الجوانية والبرانية هو في الأصل اختلاف في الأولويات. وبالفعل، فمن المفترَض أن يكون لدى أي **فقيه** جيد دراية بالعلوم النقلية والعقلية؛ أما كونه **فقيهاً** فعائدٌ إلى تفضيله الشخصي للعلوم النقلية ـ وهي أدوات البرانية ـ على العلوم العقلية.

كما تُظهر المصادر، فإن العلماء قد يدرسون العلوم النقلية على أستاذ واحد أو مجموعة أساتذة. أما العلوم العقلية، ورغم أنها نظرياً أقرب من العلوم النقلية إلى الجوانية، فهي كانت غير مؤثرة عملياً كوسيلة لقيادة التلميذ إلى معرفة الله أو معرفة النفس؛ لأن علماً كعلم الكلام مثلاً كان موجها نحو معرفة **الأئمة** وإثبات **الإمامة** لهم. بيد أنه كما يُظهر الأفندي، فإن العلماء ذوي الميول الجوانية يُنعتون دوما بلقب **الحكيم**، أي الحكيم الإلهي، ولذا كان **الفقهاء** متوجسين من احتمال جنوح المهتمين بالعلوم العقلية نحو اهتمامات شديدة اللابرانية

(١) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٢ ص ٢٦٤-٢٦٥.

كالتصوف **والعرفان**. مجدداً، يجب أن لا يُترجم ذلك إلى أن **الفقهاء** كانوا ضد محاولة الإنسان معرفةَ الله في ذاتها. بحسب صاحب **سرور العارفين**:

> لا يخاف العلماء **القشريون** من معرفة الناس لله، ما دام ذلك هو بالمعنى المحدود المسموح به في إطارهم المرجعي. ما يخافونه (**الفقهاء**) هو أن يستطيع **الطالب** معرفة الله كما يريده الله أن يعرفه، وعندها سيدرك (الطالب) أن مزاعم العلماء القشريين حول امتلاك العلم الحقيقي **لا أساس لها**[1].

كيف يمكن إذاً للمرء، أما وقد رأى تباين البرانية الإمامية مع الجوانية، أن يفسر نظريات أمثال هنري كوربان Henry Corbin الذي يطلق على التشيع «حرم لباطن الإسلام»؟[2] أو حامد ألغار Hamid Algar الذي يتحدث عن التوفيق بين التسنن والتشيع «على المستوى الباطني»؟[3] أو حامد عنايت Hamid Enayat الذي يقرن **الباطن والتأويل والحقيقة** بمذهب الإمامية، **والظاهر** والتفسير **والشريعة** بالتسنن؟[4] إن طرح عنايت الذي يقرن فيه الجوانبَ البرانية ـ **التفسير**

(١) [هنا لم يذكر المؤلف رقم الصفحة] (المترجم).

(٢) كوربان، هنري: **عن الإسلام في إيران**، نقله إلى العربية وقدم له وحقق نصوصه نواف الموسوي، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، آذار ٢٠٠٠، ج١ ص ١١.

(٣) Hamid Algar, 'Shi'ism and Iran in the eighteenth century' in:T. Naff and R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (London, 1977), p.288.

(٤) Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: The Macmillan Press, 1980), p.22.

يُفسر الباطن بأنه المعنى الداخلي أو السري للقرآن بينما الظاهر هو المعنى الخارجي أو=

والشريعة والظاهر ـ بأهل السنة، والجوانبَ الجوانية ـ الباطن والتأويل والحقيقة ـ بالإمامية، هو على تعارض تام ليس فقط مع الحقائق التي ذُكرت حول التسنن والتصوف، أو مع الغلبة الساحقة لـ **الفقهاء** على **الحكماء** والصوفية في **رياض العلماء**؛ ولكن أيضاً، مثلما رأينا، مع نظرة **فقهاء** الإمامية لأنفسهم على أنهم الأوصياء الحقيقيون على العلم الديني والإلهي.

إذا كان عنايت يريد بمصطلحي **الباطن والتأويل** ما يقوم به الإمامية من العثور على إشارات إلى الأئمة مخبوءة في القرآن، فإن الزعم أن الإمامية تمتاز بباطنية خاصة في تفسيرها للقرآن هو زعم صحيح إلى حد ما. غير أن بحث **الفقهاء** الإماميين عن المعاني الداخلية الخفية عبر التأويل المجازي للقرآن يجب أن لا يُخلط بمفهومي **التأويل والباطن** كما فُهما تقليدياً من الصوفية الأرثوذكسية واللابرانيين الآخرين، ولقد سَبَقَ عرضُ مثال لهما بقلم الملا صدرا[(١)]. أما **الجري**[(٢)]، وهو التفسير الصريح في كونه إمامي ـ المركز، فلا يمكن اعتباره جواني التوجه، وهذا عائدٌ ببساطة إلى أن المطلوب ليس **معرفة الله** بل **معرفة الإمام**.

لكن يبقى علينا أن نحسب حساباً لأولئك الذين اعتُبروا شيعة إماميين ـ والأهم أنهم اعتبروا أنفسهم كذلك[(٣)] ـ وإن كانت ميولهم

=الظاهري: التأويل هو الشرح الهرمنيوطيقي أو المجازي للقرآن بينما التفسير هو الشرح الحرفي والتوضيح المباشر لآياته، الحقيقة هي حقيقة الوحي، أما الشريعة فهي قانونه.

(١) انظر الهامش المطوّل ص ٩١.

(٢) من أجل تفسير مفهوم الجري، انظر **الميزان** للطباطبائي، ص ١-٤٢.

(٣) بينما يقدم نفسَه كإثني عشري، فإن القاضي نصر الله الششتري(ت.١٠١٩هـ/ ١٦١٠-١٦١١م)، مؤلف **مجالس المؤمنين وإحقاق الحق**، يبدو نموذجاً ملائماً بصفته غير=

الدينية وآثارهم العلمية مختلفة جذرياً عن تلك المختصة بالغالبية البرانية. إلى أي حدٍّ يحق لنا وصفهم بالجوانيين الإماميين؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال عبر دراسة وجيزة لحياة اثنين منهم وأعمالهما؛ وهما السيد حيدر الآملي وابن أبي جمهور. وبالمناسبة، فإن الآملي هو الشخصية التي اعتمد عليها كوربان إجمالاً في تأكيده أن مذهب الإمامية هو مهد الباطنية[1].

في أشهر مؤلفاته، **جامع الأسرار**، ينص حيدر بن علي بن حيدر بن علي الآملي (ولد عام ٧٢٠هـ/ ١٣٢٠م؛ وكان ما يزال حيا عام ٧٨٧هـ/ ٨٥ ـ ١٣٨٦م)، والمعروف بحيدر الآملي، على أنه كان يوماً ما فقيهاً شيعياً متعصباً، غير أنه انقلب بعدها صوفيا، مُؤْثِراً التسامح على التعصب[2][3]. ويقول الآملي إنه هَدَفَ إلى الجمع بين **الشريعة والحقيقة**، وفي هذا فهو اتخذ مرشدينَ روحيين له أئمةَ آل علي و**أهلَ**

=جواني وغير براني؛ فهو يظهر كنصير للتصوف، لكنّ حماسته للتشيع الإثني عشري تقوده إلى الإدخال القسري في القالب الشيعي لكل عالم أو شاعر أو أديب مشهور. على سبيل المثال، فهو يصنف الرومي شيعيّاً، معتمداً من الحجج أوهاها. من أجل تفاصيل عن حياة الششتري وأعماله، انظر: الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٥ ص٢٦٥-٢٧٥، خاصة ص ٢٦٩.

(١) انظر:

Henry Corbin and Osman Yahya, *La Philosophie Shi'ite* (Tehran, 1969), pp. 6-15.

(٢) الآملي، حيدر: **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تحقيق وتقديم هنري كربين [كوربان] وعثمان اسماعيل يحيى، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ هـ ش، ص ٢٥٤.

(٣) اشتغل المؤلِّف على مخطوطة الكتاب في المكتبة الهندية، أما الترجمة فقد اعتمدت الطبعة المتداولة منه فلم تجد عبارة الآملي كما نقلها تماما، وبعد التمحيص والتدقيق، كان أقرب ما وجدته هو التالي: «ليس مرادنا..العصبية والجدال...، فأنا فارغ من أمثال ذلك لأني منذ عشرين سنة..خلصت من هذه الظلمات..ظلمات المعارضة والمجادلة..». [المترجم].

التوحيد من الصوفية، مشيراً إلى أنه وَجَدَ العقائد الشيعية مطابقة لحقيقة التصوف، والعكس صحيح[1]. ومن أجل تأسيس أقرب الصلات الممكنة بين النظريتين، فقد استعمل شرح **نهج البلاغة** لابن ميثم [البحراني]، و**منهاج المقال** [بل **منهاج الكرامة**] لابن المطهر، و**التجريد** للشيخ [بل للخواجة نصير الدين] الطوسي. وهذه [الكتب]، إن لم تكن تجاهر بتحبيذ التصوف، فهي لا تناصبه العداء. كما إنه أكثر من استعمال أعمال الغزالي و[محيي الدين] ابن العربي.

في نظر الآملي، فإن «العلوم اللدنية والحقائق الإلهية مخصوصة بعليّ دون غيره من الأزل إلى الأبد»[2]؛ وفي تصوره أن جميع الأئمة الإثني عشر كانوا متصلين بمشايخ الصوفية في زمنهم. بالنسبة للآملي، **القطب** والإمام لفظان مترادفان[3]. كما إنه يدلي برأي مفاده أن هناك نوعين من التشيع: واحد يعتمد على **الظاهر** وعلومه هي **الشريعة** والإسلام [والإيمان]؛ وآخر يقوم على **الباطن** وعلومه هي **الطريقة والحقيقة والإيقان**[4][5]. في رأي الآملي، فإن **الحكمة** والتحقق أن ليس في الوجود إلا الله يجب أن يكونا هدفَ المعرفة النهائي[6]. وفي مسعاه للتأليف بين العناصر المتنوعة في التصوف والتشيع الإمامي، قام بمحاولة حثيثة لتأسيس سبيل جديد، هدفه **الحكمة الإلهية** من خلال

---

(١) م. ن.، ص ٥.
(٢) م. ن.، ص ٢٢٩.
(٣) م. ن.، ص ٢٢٣.
(٤) م. ن.، ص ٤١.
(٥) لا يذكر الآملي نوعين من التشيع، بل قسمين من الفرقة الإمامية: قسم قائم بظاهر علومهم وقسم قائم بباطن علومهم. [المترجم].
(٦) م. ن.، ص ٥٢-٥٣.

التصوف، مع صبغة شيعية إمامية. لكنه أدرك أخيراً أن ليس بإمكانه الجمع بين المبادئ الصوفية، مثل تلك الدائرة حول **القطب**، وبين العقائد الإمامية؛ وسرعان ما اعترف بهزيمته[(١)(٢)].

وُلِد ابن أبي جمهور الأحسائي (ت. ٩٠١هـ/ ٩٦ - ١٤٩٥م) في البحرين، لكنه أمضى معظم عمره مترحلاً في العراق وخراسان. وقد كان من أتباع حيدر الآملي ودرج على تسميته «**قطب الأقطاب**». ومثل معلِّمه الروحي، حاول ابن أبي جمهور دمج التصوف والتشيع؛ لكنه شطح بعيداً متجاوزاً الآملي إذ دعا صراحة إلى قيام «فرقة واحدة ذات عقيدة واحدة»[(٣)(٤)]. وبينما كان فكر الآملي منصبّاً على التماثل المُفترَض بين التشيع والتصوف، كان ابن [أبي] جمهور أرحب أفقاً وأكثر تنوّعاً في مقاربته، مقتبِساً دون غضاضةٍ من مصادر كبايزيد البسطامي و[الحسين بن] منصور الحلاج و[الخواجة] عبد الله الأنصاري و[محيي الدين] ابن العربي وأفلاطون وأرسطو وفخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي وابن سينا والفارابي[(٥)]. كما جهد للاستفادة من علم الكلام عند الأشاعرة، قائلاً إن جوهر التوحيد إنما هو إثبات صانع واحد [لهذا العالم][(٦)].

---

(١) م. ن.، ص ٢٥٤.

(٢) لم نجد ذلك، والأقرب هو قوله بعد أن بسط أدلة إمامة الأئمة وعصمتهم: «فلو نزلتَ عن هذه الاعتراضات... ورأيت الكل حسناً والوجود خيراً محضاً.. .لتخلصت من مشقة المجادلة...ووصلت إلى عالم الطمأنينة..». [المترجم].

(٣) الأحسائي، ابن أبي جمهور: **المجلي**، طهران، ١٩١١، ١٦٥.

(٤) رغم مراجعة طبعة المجلي ذاتها التي استعملها المؤلف، فإني لم أجد هذه العبارة في الصفحة المحدّدة أو الصفحات القريبة منها. [المترجم].

(٥) م. ن.، كله.

(٦) م. ن.، ١١٠ [١٠٩].

في كتابه الأشهر، **المجلي**، وهو مؤلَّفٌ موسوعي يُعنى بـ **التوحيد والأفعال** الإلهية، يتجاهل ابن [أبي] جمهور جلَّ مؤلفات الأرثوذكسية الإمامية؛ فلا يُذكر الشيخ المفيد إلا مرة واحدة، وتلك نقيصة شائنة في نظر البرانيين. وقد أُنكِرَ على ابن أبي جمهور كتابُه **غوالي اللآلي** لاحتوائه أحاديث سنية المصدر، ولذا اعتُبرَ ابن [أبي] جمهور غير ثقة[1]. كما إنه وسِم بالتصوف؛ ولم يُذكرْ عن أيّ **فقيه** شيعي تلمذةً له، وإنْ ادّعى أن تلامذته من الفقهاء كثر. ولا يُذكر إلا في الكتاب النعمة اللهي **طرائق الحقائق** بصفته «أحد **الفقهاء** والمحققين العظام الذين ساندوا وحسّنوا طريق الشيوخ الصوفيين وأرسوا دعائم العقائد الدينية»[2]. لكن من غير المرجّح أن يكون مؤلف **طرائق الحقائق** يستعمل مصطلح **فقيه** بالمعنى المفهوم اليوم. بَيْدَ أن ارتباط ابن [أبي] جمهور بمذهب الإمامية واضحٌ، ذاك أنه آمن أن [الإمام] علياً **وليٌّ**، وهو **الإنسان الكامل**، وأن الأئمة الاثني عشر شكّلوا سلسلة من الأقطاب الصوفيين المتتابعين[3].

بأي معنى إذاً يمكن اعتبار حيدر الآملي وابن أبي جمهور إماميين؟ هل أن برانية أمثال الشيخ الكركي وجوانية أمثال الآملي وابن أبي جمهور هما وجهان لعملة واحدة هي مذهب الإمامية، كما أن برانية ابن تيمية وجوانية الغزالي في التسنن هما وجهان لعملة واحدة؟ أم أننا عندما ندرس مثلاً مقاربات الشيخ الكركي وابن أبي جمهور فنحن أمام شكلين مختلفين كلياً من التشيع؛ بل وفي نواح عدة، أجنبيين عن

---

(١) يوجد سيرة مختصرة لابن أبي جمهور في: دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ٦٢٥-٦٢٧.
(٢) معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، ج ١ ص ١٣٥.
(٣) الأحسائي، **المجلي**، ص ٣٧١ [٣٧٠] و٣٧٦.

بعضهما البعض؟ لقد أكّد حيدر الآملي وجود مجموعتين متمايزتين داخل التشيع، كما أن الأفندي في تعليقه اللاذع حول تناقض **الفقه والحكمة** إنما يؤكد ذلك.

لذا يبدو أنه من غير الممكن تشبيه العلاقة التي تجمع جوانية أمثال ابن أبي جمهور وبرانية الشيخ الكركي في السياق الشيعي بتلك التي تجمع جوانية الغزالي وبرانية ابن تيمية في السياق السني. لم تكن برانية **الفقهاء** السنة متوافقة تماماً مع جوانية **الحكماء** السنة والصوفية الأرثوذكسيين، ولكنهما كانتا قادرتين على العمل جنباً إلى جنب بروح من التراضي. هذا لأن جوانية الصوفية الأرثوذكسيين كانت إلهية - المركز بطبيعتها؛ ومهما كان **الفقهاء** السنة مختلفين مع الصوفية حول الجانب الواجب إيلاؤه أكبر الاهتمام في الإسلام، فإنهم لم يستطيعوا العثور على خلل رئيس في العقائد الأساسية للصوفية؛ وقد جرى تحملُهم ما داموا بعيدين عن الشحطات الغريبة، بل إنهم بُجِّلوا أحياناً من قبل الأرثوذكسية السنية. غير أنه في الإمامية، إلى جانب أصول الدين المشتركة مع أهل السنة، والتي تشكّل أساس الجوانية، وهي **التوحيد والنبوة والمعاد**، فإن هناك أصلين إضافيين: **الإمامة**، أي إمامة الأئمة الإثني عشر، **والعدل**، أي العدالة الإلهية[1]. وقد رأينا مدى مركزية **الإمامة** عند الإمامية إلى حد أن **الفقه والحديث والتفسير والكلام**، بينما تلعب في الظاهر دوراً مشابهاً لمثيلاتها عند السنة، فقد

(١) مع أن كلا المتكلمين السنة والإمامية يؤمنون أن الله عادل، فإن المتكلمين السنة يؤمنون بأن كل ما قام به الله فهو عادل، بينما يؤمن الإمامية، كالمعتزلة، بأن الله يقوم بكل ما هو عادل. من أجل عرض شيعي لمفهوم العدل الإلهي، انظر: مطهري، مرتضى: **العدل الإلهي**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.

تطورت تدريجياً إلى علوم مكرّسة لإكبار شخوص الأئمة أنفسهم. وقد كان التطور السياسي ـ التاريخي لـ **الإمامة**، و«الغياب» المتواصل للإمام الثاني عشر، إضافة إلى الميل الطبيعي عند المسلم العادي إلى الفروع، كلُّها كانت ضمانا لطغيان مسألة **الإمامة** على الاعتبارات الأخرى. لذا سيكون من الإنصاف هنا القول إن دراسةَ العلماء الإماميين ومؤلفاتهم حتى نهاية العصر الصفوي تُظهر وجودَ نوعين من الجوانية في مذهب الإمامية؛ جوانية إلهية ـ المركز تركّز على **التوحيد والنبوة والمعاد** التي تشترك فيها مع السنة، وجوانية إمامية ـ المركز تتمركز حول **الإمامة** والأئمة. ويتجلى كل ذلك في الترسيمة الآتية:

البرانية السنية

البؤرة هي **الشريعة** أي الإسلام، ودراسة **الفقه والحديث** ونشرهما عبر المذاهب الفقهية الأربعة: الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي.

البرانية الإمامية

البؤرة هي **الشريعة** أي الإسلام، ودراسة **الفقه والحديث** ونشرهما عبر مذهب فقهي واحد هو المذهب الجعفري. فيما يتعلق بـ **الأعمال** العبادية الظاهرة، هناك فروق قليلة بين المذاهب الفقهية السنية والمذهب الفقهي الإمامي.

الجوانية السنية

البؤرة هي **الإيمان** بالله ونبوة محمد والمعاد. وفقاً للقرآن، لا يتوفّر الإيمان إلا عبر معرفة الله الظاهر في **آياته** في **الآفاق والأنفس**. وبحسب التفكير الجواني، فإن **معرفة النفس** إلى جانب تدبر الآيات

من شأنها الإفضاءُ إلى الإيمان. يتعرض الإيمان نفسه للزيادة والنقصان بحسب حالة الإنسان. في النطاق السني، كان التصوف هو السبيل الرئيس للجوانية، وإن لم يكن السبيل الأوحد.

الجوانية الإمامية إلهية ـ المركز

هذه تمُاثل الجوانيةَ السنية بكل معانيها وأهدافها. على وجه التحديد، بما أن الجوانية تركز على الإيمان ومعرفة الله والنفس إلى جانب الأصول الثلاثة أي **التوحيد** و**النبوة** و**المعاد**، فمن غير الممكن إفراد مكان للدلالة على **المذهب**. لا تصح عبارة ألغار Algar في أن التسنن ومذهب الإمامية قد يتفقان على المستوى الباطني إلا إذا كان يُقصد بالباطني الجوانيةُ إلهية ـ المركز الكامنة في مذهب الإمامية والغالبة على كتابات العلماء كحيدر الآملي وابن أبي جمهور والملا صدرا؛ وإن كانت مهمّشة تماماً أو مهملة من جانب **الفقهاء**. بيد أن التوفيق هو نوع من المغالطة، لأنه لا يمكن دمج رؤيتين متماثلتين تقريباً. فيما يختص بالجوانية، فإن الفارق الوحيد بين توجّهي الغزالي والملا صدرا مثلاً، أو حيدر الآملي وجلال الدين الرومي، هو أن الآملي والملا صدرا كانا أكثر اعتماداً على أئمة الشيعة الإثني عشر كسبل للإلهام، مستجيبين لهم كـ **أئمة** بالمعنيين الديني والروحي. هذه الاستجابة للأئمة كمرشدين روحيين هي التي تربط أمثال الآملي والملا صدرا بمذهب الإمامية وتجعلهم إماميين حكماً في نظر الآخرين.

الجوانية الإمامية إمامية ـ المركز

تدور هذه حول **معرفة** أئمة أهل البيت الإثني عشر والإيمان بهم. بدون هذا العنصر الحاسم الذي يلي **التوحيد** في **أصول الدين** عند

الشيعة، فإن منزلة الإنسان كمؤمن بالله تصبح مثار شك؛ وبالفعل ففي أحاديث منسوبة للأئمة أنفسهم، يبدو أن الإيمان بالإمام هو مفتاح الإيمان بالله[1]. ومع أن البراني الإمامي لا ينكر أهمية **التوحيد والنبوة والمعاد**، فإن من الواضح من نتاجه العلمي أنه تحت الطبقات السميكة الظاهرة من **الفقه والحديث** ترقد مسألة **الإمامة** التي تزوده بالطمأنينة الروحية بعيداً عن نقائص الدين المقنن.

كنا أسلفنا أن حيدر الآملي اعترف بعجزه عن «التوفيق» بين التصوف ومذهب الإمامية، أساساً بسبب عدم الانسجام بين مفهوم الإرشاد الصوفي وبين الإيمان الشيعي بالإمام المعصوم. ومن المستحيل صهر الرؤيتين ما دام التصوف ـ وإنْ في أنقى صوره الأرثوذكسية ـ يحلم بتحقق الحقيقة الداخلية التي تجعل ظواهر **الشريعة** صالحةً، وذلك عبر معرفة الله والنفس؛ وما دام **الفقهاء** الإماميون محافظين على إيمانهم بالإمام الواسطة الذي تُشكِّل معرفته والإيمان به مفتاحاً للإيمان الحقيقي. أضف إلى ذلك، فإن تنصيب **الفقهاء** الإماميين أنفسَهم نوّاباً للإمام الغائب مع بداية العصر الصفوي جعل التقارب بين التصوف والإمامية أكثر صعوبة. ذاك أنه بحسب الصوفية وسائر الجوانيين، فإن الاتصال المباشر بالله ممكن دوما، بينما بالنسبة للإمامية، على إيمان الإنسان أن يمرَّ بالإمام، أو بنُوّابه حال غيابه. ومع أن للتصوف مرشديه الخاصين ـ **الأقطاب** ـ فإن هؤلاء كانوا كثراً؛ كانوا رجالاً عاديين اختارهم الله بسبب رقيّهم الروحي وليس نسبهم.

---

(١) بينما عنى «الاعتقاد بالإمام» للبرانيين الصفويين الاعتقاد أن الأئمة الإثني عشر الفعليين هم قنوات يجب أن يمرّ عبرها مقاربة الإنسان لله، فإن ما يُفهم منه في الدوائر الشيعية المعاصرة هو الاعتقاد بمبدأ الإمامة بمعناها السياسي.

في التصوف، يمكن لأيٍّ كان أن يغدو **عالما** بالله وصفاته؛ أمّا في نظر جلّ علماء الإمامية، **فالعالِمُ** هو القادر على تبليغ **الفقه والحديث** أو ممارسة **الاجتهاد** وحيازة تقليد المؤمنين الإماميين. عند الصوفية والجوانيين الآخرين، دور **الفقيه** محدودٌ ومحض جانبي في حياة المسلم اليومية؛ عند الإمامية، **الفقيه** شخصية محورية في الحياة الإسلامية سياسياً وروحياً بفضل كونه نائباً للإمام الغائب[1].

كما رأينا، فإن حيدر الآملي وابن أبي جمهور تبنياً جوانية إلهية - المركز بشكل بارز، وكانا يهدفان إلى **الحقيقة** كما بيّنها الأئمة وآخرون غيرهم. لا يقتصر الانقباض الإمامي البراني من جوانية الآملي وابن جمهور على إعراضهما عن استعمال المصادر الشيعية حصراً في مؤلفاتهما، بل يتعدّاه إلى رفعهما الأئمةَ الإثني عشر إلى منزلة **القطب** - وهو رفعٌ قد يراه البرانيون خفضاً نظراً لأنه في رأي الآملي وابن أبي جمهور، لم يكن الأئمة هم الأقطاب الوحيدين في العالم. غير أن ارتباط العلماء والمفكرين كالآملي وابن أبي جمهور بالأئمة الإثني عشر هو ما يحدّد كونهم شيعة إماميين؛ كما أن ما أبدياه من عشق لله وتمحورٍ حوله في جوانيتهما هو ما دفع عدداً من الكتّاب إلى مماهاة الباطنية والعرفان بمذهب الإمامية.

ولكن نظراً إلى مرونة مصطلح «مذهب الإمامية»، فإنه من الصعب قياس إلى أي مدى كان الآملي وابن أبي جمهور إماميين؛ إن كانا

(١) في البرانية السنية، الفقيه محوريٌّ فيما يتعلق بالميل الديني البحت للمجتمع؛ أما في المذهب الإمامي، مع وجود مسألتي الغيبة والاجتهاد/ التقليد، فإن الفقيه هو نظريا أقوى بكثير من نظيره السني.

كذلك أصلاً. كما رأينا، كانت مودّة أهل البيت منتشرة دوما بين المسلمين من جميع المذاهب الفقهية؛ وفي إيران قبل الصفوية، كان ولاء غير الإماميين لعلي والأئمة حافزا لبعض المؤلفين كي يتحدثوا عن «**التشيع الحسن**» الذي يؤمن به غير الشيعة. يَظهر عدد من الأئمة في السلاسل الصوفية؛ كما أن كثيراً من الطرق الصوفية تَنسب تراثها الروحي إلى علي نفسه. بلغ إجلال الأئمة عند **الشيخ** السني النقشبندي، الشاه ولي الله الدهلوي (١٧٠٣ ـ ١٧٦٢) حداً جعله يكتب قائلاً:

> لقد تحققتُ أن الأئمة الإثني عشر إنما هم **أقطاب** من نسب واحد، وأن **التصوف** إنما انتشر لأنهم رحلوا[١].

يعبّر الشاه نعمة الله (ت. ٨٣٤هـ/ ١٤٣١م) عن إيمانه بأن محبي علي هم المؤمنون الخلّص؛ ولذا عليهم أن ينهجوا النهجَ السني الذي يفصح عن تبنيه هو شخصيا[٢]. ومن الأمثلة المعاصرة على احترام مسلم سني لأئمة الشيعة مثال سعيد نورسي، وهو شافعي أسس حركة نوركو في تركيا، إذ يكتب:

> **أهل السنة** هم أصحاب **الحقيقة**، وفي مقدمتهم (أهل السنة) الأئمة الأربعة وأئمة **أهل البيت** الإثنا عشر[٣].

---

(١) انظر:

J.M.S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali allah Dihlawi 1703-1762* (Leiden: E.J. Brill, 1986), p. 72.

(٢) شاه نعمة الله، **كليات أشعار شاه نعمة الله ولي**، تحقيق ج. نوربخش، طهران، ١٩٧٣/ ١٩٧٤، ص ٦٨٤-٦٨٥.

(٣) Mustafa Zaki al-'Ashur, *Badi' al-zaman Sai'd Nursi*, Kolin, Mihrab, n.d., p. 165.

واضحٌ أن الولاء للأئمة الإثني عشر لا يمنع الانتماء لـ **أهل السنة**، ولذا لا يمكن عدّه دليلاً تلقائياً على الانتماء المذهبي المنهجي إلى مذهب الإمامية. زد عليه، فإن الطريقة التي يكتب بها الآملي وابن أبي جمهور - وأكثر اللابرانيين السبعة والستين المذكورين في **رياض العلماء** - عن الأئمة تُقصيهم عن الإماميين البرانيين، الذين ينظرون إلى الأئمة أولا وقبل كل شيء على أنهم غاية الجوانية إمامية - المركز وليسوا وسيلة الجوانية إلهية - المركز. إن مركزية - الإمامة عند **الفقهاء** الإماميين هي التي تعوّق أيَّ نوع من التقارب بين مقاربتهم للإسلام والمقاربة التي تتبنى الجوانية إلهية - المركز كما عند الآملي وابن أبي جمهور. لا يمكن للتقارب أن يحصل إلا إذا عدّل **الفقهاء** موقعَ الأئمة في مبناهم العقدي ورأوا إليهم لا على أنهم شخصيات فوق - بشرية يجب «معرفتها» و«الإيمان بها» وإطاعة نوابها - [أي] **الفقهاء**، ولكن على أنهم وسائط للجوانية إلهية - المركز، وأفرادٌ لا يتمتعون بحق وراثي في **الولاية**. غير أن هذا يساوي «نزعَ - التشيع» de-Shi'itization عن مذهب الإمامية، مخلِّفاً نموذجاً مشابهاً لنموذج ابن [أبي] جمهور عن الفرقة الواحدة والإيمان الواحد، ومعه تدهوراً كارثياً في دور **الفقيه والمجتهد** في النطاق الإمامي الديني والاجتماعي - السياسي.

اللابرانيون: بيئتهم وأفكارهم

تكشف دراسة المصادر الصفوية عامة، **ورياض العلماء** خاصة، عن وجود ثلاث فئات كبرى من التوجه اللابراني بين العلماء والمثقفين الصفويين: فئة الدراويش «الجوّالين» المتخبطين أو **القلندرية**، فئة العلماء المرتبطين رسمياً بواحدة من الطرق الصوفية، وفئة **الحكماء**

والفلاسفة الناشطين بمفردهم، مع استقلالهم عن أيّ أخوية صوفية رسمية.

يشمل الاستعمال التاريخي لمصطلح **القلندر** نطاقاً واسعاً من نماذج الدراويش. وقد كان يُطلق في النطاق الإيراني على أي **فقير** أو متسوّل متجوّل، ولكن جرى تبنيه أيضاً من قبل جماعات معينة بل وشُكِّلت طرقٌ مختصّة؛ ولهذا نشأت مشكلة تحديد المصطلح. يصف شهاب الدين السهروردي **القلندرية** بأنهم أولئك السكارى بـ«طهارة القلب» إلى حد أنهم لا يحترمون الأعراف ويرفضون تقاليد المجتمع والعلاقات الاجتماعية. ويسجّل المقريزي أن أول ما ظهرت **القلندرية** في دمشق كان حوالي عام ٦١٠هـ/ ١٣ ـ ١٢١٤م، وذلك على يد اللاجئ الإيراني محمد يونس السواجي (ت. ٦٣٠هـ/ ٣٢ ـ ١٢٣٣م)؛ كما قامت جماعة الحيدرية ببناء **زاوية قلندرية** هناك في عام ٦٥٥هـ/ ٥٧ ـ ١٢٥٨م[(١)]. ويورد صاحب **روضات الجنان** ذكراً لزاوية **قلندرية/ حيدرية** في تبريز[(٢)]، وكثيراً ما تشير مصادرنا إلى وجود هؤلاء الدراويش التائهين الرثّي الثياب والمستحقين للملامة في المجتمع الصفوي. إنهم يظهرون في صورة قصّاصين في المقاهي؛ وفي صورة دعاگو أي من يتسولون ويدعون لمن يعطيهم؛ وفي صورة وُعّاظ الشوارع الذين كانوا غير محترمين إجمالاً من قبل الناس[(٣)].

---

(١) المقريزي، تقي الدين: **الخطط**، القاهرة، ١٣٢٦/١٩٠٨-١٩٠٩م، ج ٢ ص ٤٣٣.
(٢) التبريزي، حسين الكربلائي: **روضات الجنان وجنّات الجنان**، طهران، ١٩٦٥/١٩٦٦، ج١ ص٤٦٧-٤٦٨.
(٣) Sanson, *The Present State of Persia*, pp.153-4; Rafael du Mans, *Estat de la Perse en 1660*, ed. By C. Schefer (Paris, 1890), pp.216-7.

يمنع تذبذب antinomianism **القلندرية** من تصنيفهم تبعاً لترسيمة الجواني/البراني. إذ أن الجواني الحقيقي لا يحترم كثيراً الدراسةَ الممنهجة لـ **الفقه والحديث**، لكنه لا يزدري الإظهارَ الخارجي للإيمان الذي يتبدّى في شعائر كالصلاة والصوم. لذا فإن **القلندرية**، رغم نبذهم للملذات الدنيوية، لا يمكن تصنيفهم كجوانيين بالمعنى البحت للكلمة.

ظلَّ التصوف المنظّم، الذي عرضنا لتطوره السياسي ـ التاريخي، أهمَّ الوسائط الممكنة للثقافة الجوانية في العصر الصفوي. وقد كان لعدائية الدولة و**الفقهاء** تجاه الأخويات الصوفية المنظمة، إضافة إلى الاستغراق في التقليد الصوفي القائم على ممارسات مخالفة للروح الجوانية، أثرٌ سلبي في قدرة الطُرُق على إيصال مُثُل التصوف كاملةً لعموم الناس[1]. كان الإلهام النظري للمسار الصوفي، بل وحتى العملي، قائماً على رؤية جوانية. ومن شأن تفحّص المقالات النثرية لواحد من أهم شيوخ الصوفية، الشاه نعمة الله ولي، أن يُظهر أن المواضيع التي استحوذت على اهتماماته هو ومريديه كانت جوانية الطابع إجمالاً؛ وبهذا المعنى فإن النعمة اللهية لا تختلف عن أي من الأخويات الصوفية الأخرى.

فإذا أخذنا مثلاً مؤلفات الشاه نعمة الله، سنرى أن التركيز الأساسي منصبٌّ على القرآن والسنة كمصادر الإلهام الرئيسة في التصوف. إضافة إلى شرح الأحاديث النبوية، يلعب **تفسير** القرآن أو

(١) من هذه الممارسات كانت المصارعة بين مختلف المجموعات الصوفية في عهد الشاه عباس، الذي كان يشجع هذه الظاهرة في الواقع. انظر: فلسفي، **زندكاني شاه عباس أول**، ج٢ ص٢٣٨.

آياتٍ منه، مثل «آية النور» الشهيرة[1]، دوراً كبيراً. ورغم أنه من طبيعة مباينة تماماً لنثر الشاه نعمة الله ولي، فإن **المثنوي** لجلال الدين الرومي هو أيضاً عملٌ جواني يعتمد كثيراً على الآيات القرآنية ويستلهمها. مبدئياً، يهتم التفسير الجواني بما تعنيه آية أو كلمة ما للإنسان السالك في معرفة النفس والعرفان الإلهي، بينما لا يتجاوز التفسيرُ البراني الدراسةَ الوجيزة لحدث تاريخي متعلق بنزول الآية محل البحث. في مكتبة مؤلفات الصوفية الجوانية، تَظهر أيضاً شروحٌ على مؤلفات شيوخ صوفية آخرين؛ فعلى سبيل المثال، صنّف الشاه نعمة الله أربعةَ كتب تدور على **فصوص الحكم** لابن عربي[2].

يشكّل مفهوم **الإيمان** ولوازمُه أساس الثقافة الجوانية كما تجسّدت في رسائل الشاه نعمة الله. ويُدرس الإيمان **والتوحيد والتوكل** بشكل مفصّل. كما أن هناك تفسيرات ميتافيزيقية لمسائل كـ **القدر** والذات الإلهية وأسماء الله وصفاته. في أعمال مؤلّف صوفي نموذجي كالشاه نعمة الله، يمكن العثور على شروح حول مشاكل أنطولوجية، ومراتب الوجود، **والحضرات الخمس**، **والأمثال**، والكوزمولوجيا، **والخِلقة**، **والتجلّي**، ومفهوم الإنسان عالماً أصغر والكون عالماً أكبر، **والإنسان الكامل**. ومن الجلي غياب البحوث الفقهية، كما لا يتم بحث ظواهر الإسلام إلا عند شرح الدلالات الرمزية للأعمال العبادية مثل الصلاة والصوم.

أما مفاهيم الصوفية ومصطلحاتها، فمشروحةٌ بالتفصيل في كتابات

(١) سورة النور، الآية ٣٥.

(٢) Pourjavady/Wilson, *Kings of Love*, p. 48.

الشاه نعمة الله؛ إذ أنه كتب مقالات مستقلة في مفاهيم ومصطلحات معينة، مثل معنى الإيمان الحقيقي وسره، والتوحيد، والفقر، والتوكل. وفي أعمال أخرى يشرح المعاني الباطنية لكلمات أمثال الصوفي، والتصوف، **والرند، والقطب، والمعجزة والكرامة، والفناء والبقاء، والعشق، والإلهام** وسواها. إذاً يتضح أنه، نظرياً، متى جرى إزاحة المظاهر الاحتكارية لدى كل طريقة صوفية بخصوص أسلوبها الفريد في التعليم والتبليغ، فإن المبنى الصوفي هو بشكل أساسي جوانيةٌ إلهية - المركز تتجاوز جميع التحديدات المذهبية والطائفية. ولكن كما رأينا، أسيئت معاملة الطرق الصوفية المنظمة في إيران الصفوية - ليس بسبب جوانيتها وإنما بسبب كونها منظمة مما يسبب تهديداً سياسياً محتملاً - وبالتالي فقد هُشِّمتْ طاقتُها بصفتها أكثر وسائل الثقافة الجوانية تأثيراً.

أما العرفاء المنفردون ممن لا ارتباطات صوفية رسمية لهم، فقد كانوا أسعد حظّاً، ولم يعنِ الاضمحلالُ التدريجي للتصوف المنظم في إيران الصفوية نهايةَ الجوانية. فكل الجوانيين تقريباً ممن ذُكروا في **رياض العلماء** كانوا معروفين بولعهم بالتصوف، مع قلة في الحالات التي يشار فيها إلى ارتباطات رسمية. كانت **الفلسفة والحكمة** هما الوسيطين الجوانيين الرئيسين، إلى جانب ظهور بعض الجوانيين المنفردين بصفة **وعاظ** أو شعراء.

من العلماء الذين حاولوا إيصال الثقافة الجوانية إلى العوام كان الواعظ عبد الواحد واعظ الجيلاني[1]. ورغم أن تاريخَي مولده ووفاته

---

(١) انظر: الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٣ ص ٤٤١-٤٦٠ للحصول على ترجمته ولائحة مؤلفاته.

مجهولان، فإن من الواضح من خلال إلماعات في مؤلفاته أنه درس على الشيخ الأشهَر البهائي، وإنْ كان من غير المعلوم ما إذا كان قد درس العلوم **العقلية** أو **النقلية** على يديه[1]. كتابات واعظ الجيلاني جوانية الطابع بشكل شبه حصري، مع مباحث عديدة في أصالة **النفس** وسبل تطهيرها وعرفان الله. لكن ما يبرزه بشكل خاص هو أنه كتب معظم مؤلفاته بالفارسية، وكان أسلوبه سهلاً سلساً أنسبَ للمنبر منه لـ **المدرسة**. وقد صنّف ما يزيد على خمسين رسالة وكان مجلّيا في الشعر والنثر[2]. وخلافاً لعظماء الفلاسفة العرفانيين مثل الملا صدرا، وجّهَ الجيلاني تعاليمه إلى عامة الناس الذين كان يعظهم. وربما كان أغزرَ الجوانيين إنتاجاً بالفارسية على امتداد العصر الصفوي، غير أنه ظل مغموراً عند العلماء الغربيين وإلى حد كبير، عند الإيرانيين.

في رسالته **معراج السماء**، يقدّم شرحاً لمصطلحي **العلم** و**العلماء** بالغَ التأثر بالغزالي في **إحياء علوم الدين**. يرى الجيلاني أن هناك فئات ثلاثاً من العلماء:

> من المؤمنين «**أهلُ المعاملة**» الذين يعرفون **أوامرَ** الله ولكن لا يعرفونه؛ ومنهم «**أهل العلم الصوري**» الذين يعرفون الله بـ **البراهين العقلية** ولكن لا يحفلون بمعرفة أوامره؛ ومنهم «**أهل اليقين**» وهم أهل **العلم الحقيقي** بالله وأوامره[3].

يحدد الجيلاني تصنيفه بقوله إن **أهل المعاملة** يشكّلون جمهور

---

(١) مدرّس، محمد علي: **ريحانة الأدب**، طهران، ١٩٤٧-١٩٤٨، ج٤ ص ٢٦٩.

(٢) صفاري، **أرمقان الأولياء**، مشهد، ١٩٦٥-١٩٦٦، ج١ ص ٧٥.

(٣) م. ن.، ص ٧٦-٧.

العلماء المسلمين. ويرى أن **ذكرهم** لله هو على ألسنتهم وليس في قلوبهم، وهم يخشون **الخَلْق** لا ربَّهم، وهم متواضعون في **الظاهر** وليس في سرهم أمام خالقهم. إنهم **الفقهاء** و**رواة** الحديث، وعلى الإنسان الاستعانة بهم بقدر حاجته تماماً.

أهل العلم الصوري هم الفئة الثانية من العلماء المسلمين، وهم أقل عدداً بكثير من **أهل المعاملة**. إنهم **الفلاسفة والمتكلمون**؛ وإذا ما آمنوا فهم يبقونه في قلوبهم وليس على ألسنتهم، يخافون **خطأ** العقل لا الذنوبَ، وهم متواضعون لله وليس للناس. على الإنسان الاستعانة بهم **والاختلاط** بهم، ولكن بمقدار.

أهل العلم الحقيقي هم أقل الفئات عدداً بما لا يقاس. هم يذكرون الله بقلوبهم وألسنتهم، ويخشون **غرور القلب** والذنوبَ الظاهرة. إنهم **المرسلون والأولياء والعرفاء وصفوة الصوفية**، وهم **المعلمون** الحقيقيون للمسلمين[1].

يورد الجيلاني ما يَزعم أنه حديثٌ نبوي، وفيه أن محمداً أمر المسلمين بأن «استفتوا العلماء وخالطوا الحكماء وصاحبوا الكبراء»[2]. في رأي الجيلاني، كلمة **العلماء** في الحديث تعني **الفقهاء** الذين يُستفتون في مسائل الشريعة؛ وكلمة **الحكماء** تدل على **أهل العلم الصوري** الذين قد يُعاشرون بمقدار؛ أما **الكبراء** فهم الأولياء والعرفاء وصفوة الصوفية، والذين يجب مصاحبتهم قدر الإمكان لأنها تنفع في الدنيا والآخرة.

---

(١) م. ن.، ص ٧٨.

(٢) م. ن.، ص ٨٠.

ويتابع الجيلاني قائلاً إن **شقاوة** مجتمعنا عائدةٌ إلى ندرة أهل العلم الحقيقي وفائض **الجهلاء** الذين يظنون أنهم يستطيعون تسمية أنفسهم بـ **العلماء** لمجرد علمهم بـ **المعاملات**. ويضيف أنك إذا ما سألت أي **فقيه** عن عدد التكبيرات في الصلاة، فإنه سيُمضي اليوم أجمع في رواية الأحاديث حول هذه المسألة؛ أما إذا سألته عن المعنى **الباطني** للتكبير، فإنه سيجيبك أن لا وقت لديه ليضيعه[1]. بل إن أكثرهم **لصوصٌ** و**كذابون** لا يهدفون إلا إلى الشهرة والمنفعة المادية[2].

كذلك يقدِّم الجيلاني نظرة ثاقبة في أساليب التربية الجوانية. في أصفهان تلك الأيام، كانت البؤر الرئيسة لنقل الفكر اللابراني هي مسجد الشيخ لطف الله الذي بناه الشاه عباس الأول للشيخ لطف الله الميسي العاملي، وكذلك المدرسة التي تحمل الاسم نفسه. يذكر الجيلاني أن العديد من **العلماء الحقيقيين** درسوا ودرّسوا في مدرسة الشيخ لطف الله، ومنهم الآقا حسين الخوانساري ورجب علي التبريزي. ويذكر الجيلاني أن **لطفَ الله** سبحانه وفّقه عدة مرات للوعظ في جامع الشيخ لطف الله، مع أن تدريسه الرئيس كان يجري سراً «مثل نبي الله نوح»[3]. ويخبرنا الجيلاني عن وجود **مجالس** منتظمة تُعقد في ما يُفترض أنه مساكن النبلاء والعلماء الآخرين؛ إذ كانت **مجالس الإخوان** تُعقد من أجل تعلّم **الأخلاق** و**الأدب** الإسلاميين، بينما كانت **مجالس المخلصين** تُعقد من أجل تعلّم **المعرفة** gnosis [العرفان]، ويقينا أنها كانت مهيأة لمن قطعوا شوطاً أطول في الطريق

(١) م. ن.، ص ٨٢.
(٢) م. ن.، ص ٨٥.
(٣) م. ن.، ص ٨٨.

الروحي. يفرط الجيلاني في مدح مشاعر **الأخوّة** الجيّاشة في هذه المجالس، ويرثي لوجوب إخفاء المعرفة الحقيقية ـ **معرفة الله** ـ مثل «**جمال القمر خلف النقاب**»[١].

وسرعان ما استمال الجيلاني وأمثالُه من العلماء مشاعرَ العامة، كما استمالوا مَن شاركهم الرأيَ من أصحاب الموقف الفكري نفسه. أمّا تراث **العرفان** المتلخص في «مدرسة أصفهان» التي أسسها المير داماد وكان الملا صدرا خير ممثل لها، فقد كان متمثّلا في كتابات نظرية أساساً وموجهة إجمالاً إلى نخبة الطبقة الصغيرة من علماء الإمامية رفيعي الثقافة. مثلما سبق، كان المير داماد، وهو صهر الشيخ الكركي لابنته، توليفيا بمعنى أنه جمع العنصرين الجواني إلهي ـ المركز والبراني في مؤلفاته. مع كونه مرجعاً في العلوم النقلية، فقد كان قبل كل شيء **حكيماً** فتح أفقاً جديداً للفلسفة الإسلامية؛ وكان مسؤولاً عن الرواج السريع لـ **الحكمة** عبر كتاباته الغزيرة وتدريبه طَلَبَةً كثيرين[٢]. كان **الحكيم الإلهي** الذي يتخرّج من مدرسة المير داماد في أصفهان سليلاً فكرياً مباشراً لـ **الحكماء** والفلاسفة المسلمين السابقين، كالفارابي وحيدر الآملي ورجب البرسي وإبن تركة ونصير الدين الطوسي والسهروردي وابن سينا والغزالي و[محيي الدين] ابن العربي.

تابع الملا صدرا الشيرازي، وهو أشهر تلاميذ المير داماد، محاولات أستاذه لدمج آراء ابن سينا والسهروردي في إطارٍ مرجعيٍّ

(١) م. ن.، ص ٨٩.

(٢) حول المير داماد ومدرسة أصفهان، انظر:

Henry Corbin, 'Confessions extatique de Mir Damad' in *Melange Louis Massignon* (Damascus, 1956), pp. 331-78.

إثني عشري إلهي ـ المركز؛ ولكنه شطح بعيداً عندما وضع توليفة لكل المقاربات الفكرية الكبرى لحوالي ألف عام من الحياة الفكرية الإسلامية قبله: في **الحكمة المتعالية** للملا صدرا، حصل الاتحاد والتناغم بين المشائين **والإشراقيين** والنبي والأئمة والصوفية. والأهم من ذلك كله، فإن الملا صدرا أعاد التأكيد على أهمية الغايات الجوانية المباشرة في دراسة الفلسفة ـ ومن هنا أتى مصطلح **العرفان** أي الفلسفة الغنوصية Gnostic؛ كما شدّد على **خلوص** النية وعلى **التوجه ونور الإيمان** في دراسة الفلسفة التي رأى أنها وحدها كافية لبلوغ اليقين الحدسي intuitive والاستحواذ المباشر على الحقيقة. بالنسبة للملا صدرا، فإن هذا هو المقصود بـ **الحكمة**. يدين الملا صدرا أولئك الذين يستخدمون الفلسفة لما عدا الأغراض محض الجوانية، وذلك من أجل إرضاء شهواتهم المادية والحصول على المال والشهرة، حيث يؤولون إلى فلسفة عقيمة مترعة بالشكوك والظنون، وبعيدة عن الهدف المنشود، وهو معرفة الله ومصيرِ الإنسان[1]. إن **معرفة** الله هي الهدف الكلي للفلسفة عند الملا صدرا، والفلسفة هي تاج جميع المعارف.

أهم من كل النعوت التي تُسبغ على الملا صدرا، سواء أكان فيلسوفاً أم حكيماً، صوفياً أم متكلماً، فهو كان قبل كل شيء جوانياً شرساً مُقِرّاً بذلك، كرّس نفسه لـ **العرفان** بشكل شبه حصري كما ظل

---

(١) على سبيل المثال، انتقص صدرا ابنَ سينا لممارسته الطب واحترافه إياه رغم مقدرته على ما اعتبره صدرا أسمى الفنون، [أي] الفلسفة. انظر:
الشيرازي، صدر الدين: **الأسفار الأربعة**، تحقيق محمد رضا المظفر، طهران، ١٩٥٨/ ١٩٥٩، ج٤ ص ١١٩.

ساكتاً تقريباً عن مسألة الفرائض والطقوس الشرعية المحددة، وعن مسألة المبنى المقبول لتفسير القرآن والأحاديث. يرتكز فهمه للقرآن والسنة بشكل كبير على التفسيرات المجملة في كتب [محيي الدين] ابن العربي، رغم أن الملا صدرا لا يشير في أي موضع إلى ارتباط صوفي رسمي من أي نوع. وإجمالاً، تنحصر اختياراته من أقوال الأئمة الإثني عشر في التعاليم المتعمقة والجوانية للإمام علي والإمام جعفر الصادق. يُشابه موقفُ صدرا من التشيع الإمامي موقفي الآملي وابن أبي جمهور في أنه رأى إلى الأئمة كوسائط للجوانية إلهية ـ المركز وليس كموضوعات للجوانية إمامية ـ المركز. كما أن فهمه لحقيقة الأئمة ومسألتي **الإمامة والولاية** يبعده عن الفهم الشعبي الشائع بين أكثر علماء الإمامية، أي **الفقهاء**؛ وتنحو جميع مؤلفات الملا صدرا إلى مساءلة عميقة للبديهيات الاعتقادية الشعبية مثل معنى «معرفة» الأئمة، كما يظهر من كتابه **الحكمة العرشية**[١]. إن إيمانه بـ **العرفان** غايةً حقيقيةً للعلوم جمعاء، وقلة احترامه للعلوم النقلية كمطلب دراسي، إضافة إلى اختياره لكتّاب ومفكرين «مشبوهين» فكرياً كملهمين للأفكار المبسوطة في مؤلفاته ـ كل هذا جرّ عليه البغضاء والشنآن من **فقهاء** عصره، إلى حد انه أمضى جزءاً من حياته في المنفى[٢]. ودراستنا هذه أضيق نطاقاً من أن تشمل بحثاً في أعماله

(١) انظر:

James Winston Morris, *The Wisdom of the Throne: an Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra* (Princeton University Press, 1981), especially part 2, section C.

(٢) من أجل تفاصيل عن حياة الملا صدرا، انظر:

Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Tehran, 1978), especially Chapter 2.

وفلسفته، مع أن عرضا موجزا لكتابه الفارسي الوحيد، **سه أصل** (الأصول الثلاثة)، قد يكون متعلقاً مباشرة بمسألة البرانية وتعريف مصطلح **العلم**.

على صعيدٍ ما، فإن **سه أصل** هو مقاربة حكمية لـ«**علم النفس**» الذي يعتبره الملا صدرا «مفتاح العلوم جمعاء». في أربعة عشر باباً، يرسم صدرا المسار الواجب اتباعه على الفرد من أجل معرفة حقيقة نفسه وتصفيتها لبلوغ الهدف النهائي؛ وهو معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر. كما يصف صدرا العقبات ـ أمراض النفس ـ التي من المرجح أن يواجهها **السالك** في رحلته. ولكن على صعيد آخر، يشكل **سه أصل** هجوماً حاداً ـ وفي غالب الأحيان عنيفاً ـ على البرانيين وتعاليمهم؛ وبذا فهو [الهجوم] واحدٌ من الأصرح والأضرى في بابه، وربما لا يفوقه إلا **إحياء علوم الدين** للغزالي، الذي يشبهه في بعض أقسامه.

تشير كتابة الملا صدرا لـ **سه أصل** بالفارسية إلى أنه قَصَدَ إلى جعله مقروءاً من أوسع جمهور ممكن وأكثره تنوعاً في اهتماماته المعرفية؛ ويبدو أن الكتاب موجَّهٌ إلى ما يُفترض أنها أكبر مجموعة من القراء المحتملين: **الفقهاءِ** الإماميين القشريين وغيرِ المثقفين نسبياً، والذين كانوا ينظرون إلى التراث الذي كان صدرا مشتغلاً به على أنه غير ذي قيمة في ذاته، بل هرطقيٌّ ومعادٍ للإسلام. إن العدائية التي أثارتها الرسالة في صفوف البرانيين تنعكس في أنها قد جرى تجاهلها في جميع قواميس التراجم التي تغطي حيوات العلماء الصفويين ومؤلفاتهم، ولم يرد ذكر لها إلا في واحد منها[1]. وما من ريب في

---

(١) لا تُذكر **سه أصل** في أيٍّ من **روضات الجنات**، **ريحانة الأدب**، **قصص العلماء**، **رياض**=

أن صدرا قد ركب مركباً شديد الوعورة عندما كتب هجوما بهذه الحدة ضد جماعة البرانيين، [أي] ضد جمهور علماء عصره: تبدو **سه أصل** دفقاً حاراً من المشاعر الشخصية، ومن القلق على توجُّهٍ ما - التوجه الجواني - الذي كان إبان حكم الشاه عباس الأول يواجه خطر المحو والإلغاء من قبل قوى البرانية. «لقد ولّى أوان الصبر»، يكتب صدرا في المقدمة، «ويجب أن أفصِحَ الآن»[1].

تُركِّز انتقادات صدرا القاسية ضد البرانيين، والمحبوكة في ثنايا وصفه للطريق الذي ينبغي على الإنسان اتباعه لمعرفة النفس والله، على المفهومين التوأمين: **الإيمان/ الإسلام**، **والعلم**. وهو يرى أن هناك بوناً شاسعاً بين الإسلام الذي ينطق به اللسان و**الإيمان** الذي يعتقده القلب. إن إعلان المرء نفسَه مسلماً لا يعني بالضرورة أنه مؤمن بأسُسِ الإسلام، رغم أنه قد يكون مواظباً في الظاهر على أداء الأعمال الظاهرية المفروضة على المسلم[2]. المؤمن الحقيقي هو **عارفٌ** في العمق بالله وملائكته ورسله وكتبه وأنبيائه واليوم الآخر[3]. ويشير صدرا إلى أن نوع الإسلام المتبَع عبر التقاليد والوراثة إنما هو حائل بين الفرد والإيمان الحقيقي[4]. إن الإيمان الحقيقي، الذي يقول صدرا

=**العلماء**، **أمل الآمل**، **ومستدرك الوسائل**؛ ولا يرد ذكرها إلا في **روضة الصفاء**. انظر: هدايت، رضا قلي خان: **ملحقات روضة الصفاء**، طهران، ١٨٥٨/١٨٥٩، ج٨ ص ١٢٥.

(١) الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: **رسالة سه أصل**، طهران، انتشارات مولى، ١٩٨١، ص ٤٢.

(٢) م. ن.، ص ٩١.

(٣) م. ن.، ص ٩١-٩٢.

(٤) م. ن.، ص ١١٧.

إن اسمَه **الولاية** في الاصطلاح الصوفي، لا يمكن أن يدخل قلباً لم يقم بإصلاح ذاته وقَطْعِ جميع روابطه بهذا العالم[1]. المعرفة السطحية، والإقرار اللفظي بالإسلام، والصلوات التي تؤدى من قبيل العادة، والصوم والحج الناتجان عن غلبة العادات؛ كلها أمور تخفي تعلقاً عميقاً بالعالم، وهي مُخِلَّةٌ بالإيمان وبالنجاة في الآخرة[2]. ويرى صدرا أن الإيمان بالآخرة هو أحد أعظم أصول الدين. غير أن القليلين يستطيعون بناء إيمانهم بالآخرة على أدلة قاطعة؛ بل إن أكثر الناس يؤمنون بالآخرة كإحدى المسموعات، وبالتالي يفضلون **التقليد** عوضا عن استعمال مواهبهم العقلية ليثبتوا لأنفسهم جوازَ البعث. ويقول إن ابن سينا، الذي يدعوه الجميع «معلم الفلسفة الإسلامية»، هو من أولئك الأشخاص الذين كان إيمانهم بالآخرة قائما على التقليد[3]. خلافاً للإيمان القائم على التقليد، فإن الإيمان الحقيقي بالله والآخرة لا يمكن بلوغه إلا بـ **معرفة النفس**، وهي [معرفة النفس] مفتاح العلوم جمعاء[4]. يعتبر صدرا **معرفةَ النفس** جزءاً من **علم التوحيد**، والذي يكتب عنه قائلاً:

> إن الناس في هذا العصر لا يعرفون شيئاً عن علم التوحيد أو **العلم الإلهي**، وفي حياتي كلها لم ألتق شخصاً عنده هذا العلم. وبالنسبة لمعرفة النفس، فإن العلماء

(١) م. ن.، ص ١١٣-١٢١.
(٢) م. ن.، ص ١٣٢.
(٣) م. ن.، ص ٦٩.
(٤) م. ن.، ص ٤٠.

مجردون منها تماماً، فضلاً عن العوام. وأكثرهم لا يؤمن إلا بأشياء من **المحسوسات**[1].

ويقول صدرا إن كل من يفشل في بلوغ العلم لن يعرف الله[2]. علاوة على ذلك، فإن كل الأعمال لا أساس لها ولا قيمة دون معرفة النفس[3]. إن العلم الحقيقي هو ذاك المكتسب عبر **المكاشفات**، وليس ذلك المتعلق بـ **المعاملات** أو بفروع المعرفة الأخرى[4]؛ فالمعرفة الحقيقية المفترضة في القرآن، والتي كانت في حوزة الرسول وصحابته، لم تكن **الفقه** أو **الكلام** أو الفلك أو الفلسفة. المعرفة الحقيقية ـ معرفة النفس والله ـ مشتقّة من التفكّر في **بطون** القرآن والحديث، وليس من الدراسة الشكلية المفصلة لـ **الظواهر**[5].

متابعة لفكرة التفسير السطحي للقرآن، يذكر صدرا الآية التي تُستعمل أيضاً كأساس للحكم **الفقهي** القائل إن كل من هو غير **طاهر** لا يحق له مسُّ القرآن. يشدد صدرا على أن **الطهارة** تصف حالة القلب وليس الجسد؛ ومن الواضح أن أولئك الذين اشتغلوا بـ **العلوم الرسمية** كالفقه ليسوا بحاجة للطهارة الطقسية كي يدرسوا تلك العلوم. ويَلحظ ساخراً أن تلك العلوم ألصق بالطموح الشخصي والرغبات الدنيوية منها بطهارة القلب والنية[6]. كما يقتبس الآية القرآنية الآنفة الذكر التي تنص

(١) م. ن.، ص ١٢٣.
(٢) م. ن.، ص ٤٦.
(٣) م. ن.، ص ٥٥.
(٤) م. ن.، ص ٩٦.
(٥) م. ن.، ص ١٠٤.
(٦) م. ن.، ص ١٠٥.

على أنه ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماءُ﴾ ويعلق قائلاً إن العلم الذي يلهم خشيةَ الله هو يقيناً ليس **الفقه**[١].

بعد إيضاح معنى **الإيمان** والتفريق الواجب إقامته بينه وبين الإسلام، وبعد أن برهن على أن **العلم** المشار إليه في القرآن هو **معرفة النفس** التي تقود إلى **علم التوحيد**، يلتفت صدرا إلى أنصار البرانية:

> إن بعضا من الذين يبدو عليهم العلم لكنهم في الحقيقة أشرار وفاسدون، وبعضا من **المتكلمين** الخالين من المنطق السليم والخارجين عن دائرة الاستقامة والنجاة، أولئك الذين يتبعون **المتشرعة** غير أنهم لا يعرفون شيئاً عن قانون العبودية لله، والذين ضلوا عن طريق الإيمان بـ **المبدأ** **والمعاد**، قد ربطوا حبل **التقليد** الأعمى حول أعناقهم وجعلوا ذمَّ الدراويش شعاراً لهم[٢].

ويقول صدرا إن العديدين من الذين يعزون العلم والمعرفة إلى أنفسهم هم غير مدركين لحقائق النفس وأحوالها وأمراضها. إنّ ألسنتهم تؤمن بالآخرة، ولكنهم دوما في خدمة **النفس** والدنيا ونزواتهم الخاصة[٣]. أكثرهم ينظر إلى الآخرة كما ينظر إلى الدنيا؛ وبالتالي فأعمال العبادة التي يؤدونها غير ذات معنى، والتحقيقات الفقهية اللامتناهية التي يجرونها في أعمال العبادة هذه تفوق الأعمال نفسها في انعدام معناها. وبالنتيجة، فإن عبادتهم لا تزيد عن كونها عبادة للنفس[٤]. لقد جعلوا سكنى هذا العالم **قبلةً** لهم، وأبوابَ الملوك

---

(١) م. ن.، ص ١٠٠.
(٢) م. ن.، ص ٣٩.
(٣) م. ن.، ص ٤٨.
(٤) م. ن.

والسلاطين محاريبهم يتوجهون نحوها بالتضرع والأمل في رزقهم اليومي[1]. إنهم يمضون وقتهم في محادثة أصحاب القلوب الميتة والطبائع الشريرة. مخاطِباً **المحدّثين** بشكل خاص، يقول صدرا إن العلم الحقيقي الذي يمكّن المرء من فهم حقائق **الإيمان** هو **علم المكاشفة**، ثم يتوجه إليهم سائلاً:

لماذا تنكرون هذا (أي **المكاشفة**)؟ لماذا تقولون إنه سهلٌ أو غير ذي جدوى؟ ولماذا تولون أهمية عظيمة لعلوم يمكن إتقانها في ستة أشهر، وتدعون حائزي هذه العلوم «**علماء الدين**»؟ إنْ كانت المعرفة الحقيقية هي تلك التي تملكونها، والتي لا يمكن تعلّمها إلا عبر الأحاديث ومن الأساتذة، فلماذا حرَّم اللهُ، في آيات عدة من القرآن، التقليدَ الأعمى للآخرين في مسائل الإيمان وفي أصول الدين؟[2]

وفقاً لصدرا، فإن أكثر البرانيين يعانون من أمراض النفس. إذا أقروا بهذه الأمراض واعترفوا بأن إيمانهم وعملهم باطلان، عندها فقط يمكن لهم أن يساعدوا أنفسَهم. غير أنه من الصعب عليهم الإقرار بنقاط ضعفهم، ذاك أنهم «قد أمضوا زمناً يدرسون وينسخون تعاليم المعلمين القدامى ويحفظون كلماتهم...وقد صاروا مفتونين بالمديح الذي تغدقه عليهم العامة، وبالإطراء الذي يكيله الحمقى لهم»[3].

إن علم **المعاملات** يجب أن يكون مقصوراً على الحاجة، يقول صدرا، وفي الوقت عينه فإن فرط التعلم ـ كما هو حال **الفقهاء** ـ

(١) م. ن.، ص ٥٠.
(٢) م. ن.، ص ١٠٢-١٠٣.
(٣) م. ن.، ص ٨٧.

عندما لا يكون هذا العلم مطلوباً هو عبءٌ في الآخرة. ليس فقط هو هدرٌ للوقت، ولكنه يجلب غروراً لا حدّ له؛ إذ إن كل أنواع التعاسة التي أصابت الناس سببُها غرور طلبة **علم الظاهر** والأعمالِ دون الإيمان. في نهاية المطاف، لم يُقتل الأئمة الأطهار بالخناجر أو بالسم، بل بالحسرة التي سبَّبَها لهم **العلماء الزائفون.**

ويمضي صدرا في توبيخ البرانيين على انقيادهم لرغبات الأغنياء والأقوياء، وعلى استثمارهم إعجابَ المؤمنين الجاهلين لمجرد الوصول إلى الشهرة والثروة والمجد الدنيوي[1]. إحدى نتائج غرورهم الإبليسي والوساوس الماكرة لأنفسهم الشهوانية هي أن أكثر البرانيين - خاصة المتكلمين - يعتمدون على قواهم الاستدلالية الفاسدة وعلى أحاديث موضوعة ومكذوبة[2]. عبر إقامة تعاليمهم على النقل البحت، يهدف المتكلمون إلى تصحيح قوانين الله وإكمالها من دون أساس العرفان، وبالاعتماد الخالص على الحواس التي هي محدودة وناقصة. كثيرون هم المتكلمون الذين يتجادلون في ذات الله وصفاته وأسمائه، ومع ذلك يصفونه بأسلوب يؤدي، فيما لو استُعملت الكلمات ذاتها لوصف سيّاف البلدة، إلى إلحاق العار به. من غير الممكن تسمية أكثر البرانيين بشراً، ناهيك عن تسميتهم رجال علم؛ ذاك أن الإيمان بالآخرة مشروط بمعرفة النفس، وبما أن معظم هؤلاء المسمَّين علماء محرومون من هذه المعرفة، فيمكن القول إن غالب **العلماء** الزائفين لا يفضلون **الكفار** إلا يسيرا[3].

---

(١) م. ن.، ص ٨٨.
(٢) م. ن.، ص ٨٠.
(٣) م. ن.، ص ٥١.

هكذا كان طعن الملا صدرا في قوة كانت تُعتبر مهيمنة على الحياة الاجتماعية ـ الدينية للشعب الإيراني، سواء المثقفون وغير المثقفين، في العصر الصفوي الوسيط. ويتساءل المرء عما إذا كان موقفه المعادي للبرانية، وليس ميله الفلسفي، هو ما وضع هذا العدد الكبير من البرانيين في مواجهته في السنوات اللاحقة. ومهما تكن القضية، تظل **سه أصل** الوثيقةَ الأكثرَ إدانةً التي كتبها إمامي مجاهرٌ بإماميته ضد غالبية مشاركيه في الدين.

عهدا الشاه صفي والشاه عباس الثاني

في رسالته **الهمم الثواقب**، يشير الشيخ علي الفرهاني، الذي سبق ذِكْرُ رسالته في تحريم التنباك، بامتعاض واضح إلى أن الشاه صفي (١٦٢٩ ـ ١٦٤٢) لم يكن متحمساً لنشر مذهب الإمامية؛ كما أنه لم يكتف بعدم إقامة علاقات ودية حميمة مع **فقهاء** الإمامية وإنما كان متهاوناً أحياناً تجاه التسنن[١]. ومن مظاهر تسامح الشاه صفي الجديرة بالذكر هو طلبه ترجمةَ **إحياء علوم الدين** للغزالي إلى الفارسية؛ وقد اعترض **الفقهاء** في حينه وطالبوا بإجراءات قمعية ضد السنة فرَفَضَ الشاه ذلك[٢]. وكان واضحاً على كل المستويات أن الرياح بدأت تميل في عهد الشاه صفي نحو اللابرانية التي بلغت ذروتها في عهد الشاه عباس الثاني (١٦٤٢ ـ ١٦٦٦).

يبدو أن السبب الأرأس في رعاية الشاه عباس الثاني للعلماء

---

(١) الفرهاني الطغائي، **الهمم الثواقب**، طهران مكتبة مدرسة سبه سالار، مخطوطة رقم ١٨٤٥.

(٢) م. ن.، الفصل الخامس.

اللابرانيين في عصره هو لامبالاته بظواهر الإسلام - فقد كان دائم السكر بحسب أحد مؤرخي عصره[1] - وليس ميلا شخصيا متأصلاً فيه نحو التوجه اللابراني في ذاته. كما أن رغبته في مساعدة اللابرانيين مجسدة في اختياره للسيد حسين بن رفيع الدين محمد خليفة سلطان، المعروف أيضاً بسلطان العلماء، وزيراً له في عام ١٠٥٥هـ/ ٤٥ - ١٦٤٦م[2]. كان السيد حسين (ت. ١٠٦٦هـ/ ٥٥ - ١٦٥٦م) توليفيا حاول أن يؤكد على العنصر العرفاني في أحاديث الأئمة الإثني عشر، وكان وزيراً للشاه عباس الأول والشاه صفي. وقد لقيَ تعيينه في منصب الوزير من قبل الشاه عباس الثاني معارضةً عنيفة من الميرزا قاضي، **شيخ الإسلام** في أصفهان، والذي عزله الشاه عقب ذلك[3]. هذه الحادثة دلّت على تدهور كبير في نفوذ **الفقهاء** البرانيين، ومن المثير للاهتمام مقارنتُها بعزل الشاه طهماسب للمير غياث الدين منصور الدشتكي الشيرازي قبل ذلك بقرن من الزمان، ودراسةُ المدى الذي بلغه انقلابُ المصائر بين البرانيين واللابرانيين.

كانت مجموعة اللابرانيين المستقلين والصوفيين من غير أتباع الطرق، وهي المجموعة التي شملها الشاه عباس الثاني والسيد حسين برعايتهما، مجموعةً لامعة ضمَّت محمد تقي المجلسي وعبد الرزاق اللاهيجي ومحمد باقر السبزواري ورجب علي التبريزي والآقا حسين الخوانساري والملا محسن الفيض الكاشاني، وهم شخصيات تغطي

---

(١) القزويني، محمد طاهر وحيد، **عباس نامه**، أراك، ١٩٥٠/ ١٩٥١، ص ١٣١.

(٢) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٢ ص ٥٢.

(٣) شاملو، ولي قلي: **قصص الخاقاني**، المكتبة البريطانية، مخطوطة رقم ٧٦٥٦، ص٥٢.

جميع أطياف اللابرانية الإمامية. كان محمد تقي المجلسي (ت. ١٠٧٠هـ/ ٥٩ ـ ١٦٦٠م)، والدُ محمد باقر، متبعاً للطريقة الذهبية؛ ويقال إن الشاه عباس الثاني كان يجلُّه جداً وطلب إليه كتابة شرح على **من لا يحضره الفقيه** لابن بابويه[١]. وقد بيّن عبد الرزاق اللاهيجي (ت. ١٠٧٢هـ/ ٦١ ـ ١٦٦٢م)، وهو تلميذ الملا صدرا وصهره لابنته، في كتابه الفارسي **گوهر مراد**، مبادئَ **الإمامة** عند الإمامية في إطار من الفلسفة العرفانية التي تهيمن عليها معرفةُ النفس ومعرفة الله[٢]. كما صنّف محمد باقر السبزواري (ت. ١٠٩٨هـ/ ٦١ ـ ١٦٦٢م) كتباً في **الفقه** وشروحاً على مباحث فلسفية، وكان قريباً من التوليف على طريقة الشيخ البهائي[٣]. أمّا رجب علي التبريزي، العارف والفيلسوف المتنسّك، فقد زاره الشاه عباس الثاني في مناسبات عدة، ويروى أنه أظهر عظيم الإجلال له[٤]. كذلك صنّف الآقا حسين الخوانساري (ت. ١٠٩٨هـ/ ٨٦ ـ ١٦٨٧م)، وهو توليفي آخر، رسائلَ في **الفقه** والفلسفة، وكان درس العلوم النقلية على محمد تقي المجلسي والعلوم العقلية على المير فندرسكي (ت. ١٠٥٠هـ/ ٤٠ ـ ١٦٤١م)، الناسك والفيلسوف الصوفي الشهير[٥].

غير أن الملا محسن الفيض الكاشاني هو من نال حصة الأسد من العطايا والاهتمام الملكيين، حيث أمَرَ الشاه عباس الثاني طبيبَه الخاص،

(١) تُراجع حياة محمد تقي وأعماله بشمول أكبر في الفصل الرابع.
(٢) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٣ ص ١١٤-١١٥.
(٣) م. ن.، ج ٥ ص ٤٤-٤٥.
(٤) م. ن.، ج ٢ ص ٢٨٣-٢٨٥.
(٥) م. ن.، ج ٢ ص ٥٦-٥٧.

حكيم كوچك ـ وهو نفسه فيلسوف قدير ـ ببناء زاوية صوفية للكاشاني في أصفهان. كان الكاشاني، وهو أيضاً تلميذ الملا صدرا وصهره، قادراً على كتابة الرسائل في **الفقه** كما في الفلسفة، مع أنه من الواضح أين كانت أولوياته[1]. في رسالة **رفع الفتنة**، يميز الكاشاني بوضوح بين نوعين من العلم: **علم الظاهر وعلم الباطن**، فالأول يدل على معرفة **الشريعة** والثاني على معرفة **الحقيقة**. يرى الكاشاني أن الثاني هو العلم الحقيقي أو **الحكمة**، الذي منه يُستخرج العلم الحق بـ **المبدأ والمعاد**. ويهاجم **الفقهاء** الذين يتهمهم بالسعي إلى السلطة والشهرة، والذين تعدّهم العامة **علماء** بينما هم **جهلاء** حقيقةً[2]. وبروح أخبارية أصيلة، يندد بـ **الفقهاء** الأرثوذكسيين بسبب محاولتهم فرضَ **النهي عن المنكر** على شعب لم يكن يفهم فكرةَ الإيمان والتسليم[3]. ففي رأيه أن من الواجب فهم الشريعة المقدسة ـ [أي] أوامر النبي والأئمة ـ مباشرةً عبر الاستعانة بالله دون توسط **الفقهاء** الذين تشكل ممارستهم لـ **الإجتهاد** وتغاضيهم عن **التقليد** تزييفاً لـ **الشريعة**[4].

وقد بلغت العلاقة بين الكاشاني والشاه عباس الثاني ـ الذي أكسبته رعايتُه للآبرانيين لقب **«الشاه محب الدراويش»** ـ مبلغاً جعل الكاشاني يستخف بأوامر الشاه وطلباته دون أدنى وجل من السخط والعقاب الملكيين. ففي سنة ١٠٦٥هـ/ ٥٤ ـ ١٦٥٥م، كتب الشاه إلى الكاشاني

---

(١) م. ن.، ج ٥ ص ١٨٠-١٨٢.

(٢) الفيض الكاشاني، الملا محسن: **رفع الفتنة**، طهران، كتابخانه مركزي دانشكاه طهران، المخطوطة رقم ٣٣٠٣، ص ١-٧.

(٣) دانش پژوه، م. ت.: «داوري ميان بارسا ودانشمند» في **نشريه دانشكاد أدبيات تبريز**، المجلد ٩، ١٩٥٧/١٩٥٨، ص ١٢٧-١٢٨.

(٤) الفيض الكاشاني، الملا محسن: **آئين شاهي**، شيراز، ١٩٤١-١٩٤٢، ص ٥.

يأمره بالذهاب إلى أصفهان وإقامة صلاة الجمعة هناك. وقد تأخّر الكاشاني، الذي كان حينها مقيما في كاشان، أشهراً عدة للإجابة؛ ثم أجاب بأنه يفضل البقاء في بلدته وإقامة الصلاة مع أهلها، وأن المجيء إلى أصفهان «متعارضٌ مع رغبتي في السكينة والاعتزال»[1].

جليٌّ هو أيضاً نأيُ الشاه عباس بنفسه عن عامة **فقهاء** الإمامية، وذلك في رعايته لـ **الفقيه** والمتكلم الأخباري البارز، خليل بن غازي القزويني (ت. ١٠٨٩هـ/ ٧٨ ـ ١٦٧٩م)، المعروف أيضاً بـ **برهان العلماء**. إلى كونه تلميذا للشيخ البهائي والمير داماد، كان القزويني مديراً للمقام المقدس في الري وأستاذا فيه، قبل أن ينتقل إلى مكة ثم يستقر أخيراً في قزوين. في عام ١٠٦٤هـ/ ٥٣ ـ ١٦٥٤م، دعا الشاه عباس الثاني جميع علماء قزوين البارزين إلى مأدبة باذخة واختار القزويني لكتابة شرح فارسي على **الكافي** للكليني. وسرعان ما قابل القزويني البادرةَ الملكية بإخطار الشاه أن مُلْكَه قد أُخبر عنه في الأحاديث كإحدى بشائر ظهور الإمام[2]. غير أن القزويني لم يكتف بمعارضة **الحكمة** والتصوف؛ بل تعداها إلى التنديد بتوجيهات الأطباء والفلكيين مؤكداً أن كل العلم الحقيقي إنما يجب أن يستقى من أحاديث الأئمة كتلك التي في **الكافي**، وهي صحيحةٌ برمّتها ويجب إتباعها دون تردد[3]. كما أن طبيبي الشاه عباس الثاني الخاصين الأقربَين، الأخوين محمد حسين ومحمد سعيد القمي، كانا فيلسوفين عرفانيين ومتصوفين من المدرسة الأخبارية.

---

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ٢٦٦٨.

(٢) م. ن.، ص ١٣٥٧-١٣٥٨؛ **رياض العلماء**، ج ٢ ص ٢٦١-٢٦٦.

(٣) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٣٥.

إذاً أحاط الشاه عباس الثاني نفسه بمجموعة من العلماء ممن كانت توجهاتهم الدينية منبوذةً لدى **فقهاء** الإمامية الأرثوذكسيين، ليس فقط لتفضيلهم الفلسفة و**الحكمة** على **الفقه**، ولكن بسبب المذهب الأخباري للعديد منهم. هذا الخليط من اللابرانية و**الفقه** الأخباري والرعاية الملكية هدّد بتقويض صرح البرانية الإمامية الأرثوذكسية، وبتوجيه رصاصة الرحمة إلى مبدأي **الاجتهاد** و**التقليد** اليافعين، وبذا يُغيِّر وجهَ مذهب الإمامية في إيران إلى الأبد. ما كان **الفقهاء** الإماميون بحاجة إليه هو رمز كاريزمي ـ ربما كركيٌّ آخر ـ وشاهٌ سلسُ القياد ذو ميل براني. إبان ما يُفترض أنهم رأوه حكماً أسود للشاه عباس الثاني، قليلٌ منهم ربما عرفوا أنهم قريباً ما ينالون ما يبتغون.

الفصل الرابع

العلّامة المجلسي:
البرّاني الأمثل

المدخل

تدل ندرة المصادر حول حياة محمد باقر المجلسي وعصره على أنه لم يُكتب قط سيرة تامة وموضوعية للرجل؛ وأكثر الروايات تفصيلاً هي تلك الواردة في **الفيض القدسي** الذي كتبه حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي عام ١٨٨٤م[١]. ورغم أن هذا الكتاب يحوي الكثير من المعلومات القيمة عن أجداد المجلسي وأساتذته وتلاميذه ومؤلفاته، فإنه يتضمن القليل الشحيح عن الرجل نفسه؛ ومثلما هو متوقع، ينصب الإهتمام على أهمية المجلسي في تاريخ الفكر الإمامي. وينطبق الكلام ذاته على ترجمة المجلسي في مجاميع **الرجال** مثل **لؤلؤة البحرين** و**روضات الجنات**.

يبدو أن **الفيض القدسي** هو شبه ترجمة حرفية **لمرآة الأحوال**، وهو عمل سابق مكتوب سنة ١٢١٩هـ/ ٠٤ ـ ١٨٠٥م على يد الآقا أحمد الكرمانشاهي وهو من أحفاد المجلسي، وهكذا يتضح أن أكثر سِيَرِ المجلسي المعاصرة عائدة إلى المصدر ذاته[٢]. في مؤلفات أخرى

(١) تظهر ترجمة المجلسي، **الفيض القدسي**، كاملةً في الجزء ١٠٢ من البحار، وهنا سوف نشير إليها بكلمة **الفيض** فحسب.

(٢) الكرمانشاهي البهبهاني، آقا أحمد: **مرآة الأحوال جهان نامه**، لندن، المكتبة البريطانية، المخطوطة الفارسية رقم ٢٤،٠٥٢.

يمكن العثور على إلماعات حول المجلسي، وأحياناً على تعليقات مهمة ونوادر مفيدة عنه لا تظهر في الأعمال الآنفة الذكر، لكنها عادة ما ترد دون ذكر مصدرها الأصلي. هذه المعلومات مبعثرة ومن المعتاد مصادفتها. وإن عملاً موسوعياً مثل **الفهرست** لمحمد تقي دانش پژوه، مثالاً لا حصراً، يحوي العديد من شذرات المعلومات هذه[١].

نادرة هي موارد الاتفاق بين مناصري المجلسي ومنتقديه في ما يختص بحياته وأعماله، لكنهم يسلمون بشهرته وأهميته وأرثوذكسيته في السياق الإمامي، علاوة على غزارة نتاجه. يرى مناصروه أنه «وحيد عصره وفريد دهره»[٢]؛ وخاتم المجتهدين[٣]، ومجدد الإسلام الذي بعثه الله على رأس المئة الحادية عشرة من **الهجرة**. وبذا فهو وريث النبي محمد الذي أخبر عنه عندما أنبأ أمته بأن «مجدداً» سيتلوه على رأس كل مئة سنة[٤].

كثيرة هي الانتقادات على المجلسي، ومعظمها حادٌّ مرير. لقد وصفه خصومه بالمتعصب المتشدد، وقاهر الأقليات بلا هوادة، والدجال الانتهازي المحتال، ومحرّف الأحاديث لدعم الدولة الظالمة، والمسؤول الأول عن سقوط الدولة الصفوية وما تلاها من فوضى عقب الغزو الأفغاني[٥].

(١) جرى استعمال الفهرست لدانش پژوه بشكل مكثف في الفصلين الثالث والرابع من هذا الكتاب.

(٢) **الفيض**، ص ٩.

(٣) الأردبيلي، محمد بن علي: **جامع الرواة**، قم، ١٩٨٢/١٩٨٣، ج٢ ص٧٨.

(٤) المهدوي، مصلح الدين: **تذكرة القبور يا دانش مندان وبزركان اصفهان**، أصفهان، ١٩٦٩/١٩٧٠، ص ١٦٢.

(٥) انظر: =

إجمالاً، يهتم منتقدو المجلسي بما يبدو أنه أفعاله لا أقواله. وقد تعمّدنا استعمال كلمة «يبدو» لأن منتقدي المجلسي من الناحية الاجتماعية السياسية قد اعتمدوا في ذلك على قمعه المزعوم للأقليات الدينية، وعلى كون ترويجه لمفاهيم خرافية ودينية متعصبة بائدة سبباً لسقوط الدولة الصفوية، وهم بذلك إنما أقاموا انتقاداتهم له - غير عامدين - على سوء تفسير للحقائق التاريخية. أوضحُ الأمثلة على ذلك هو منصب **الملاّ باشي** ونسبة هذا اللقب - خطأ - للمجلسي من قبل فلاديمير مينورسكي Vladimir Minorsky، المترجم والمحقق لثَبْتِ الإدارة الصفوية المجهولِ كاتبه **تذكرة الملوك**، الذي سنذكر المزيد عنه لاحقاً[1]. يكفي هنا القول إن ما من أحد دَرَسَ المجلسي من ناحية الأيديولوجية الدينية والمسلكية الدينية القويمة orthopraxy، خاصة في سياق ثنائية الجواني/البراني. حتى إن سعيد أرجمند، الذي ربما هو أوضح الباحثين المعاصرين إظهاراً لأثر كتابات المجلسي دينياً، يخطئ التقدير عندما يشير إلى أن تشيع المجلسي هو التشيع الحق definitive[2].

تُظهر المادة القليلة المتوفرة أن المترجمين للمجلسي قد ركّزوا اهتمامهم بشكل شبه حصري على نتاجه الفكري العريض، وبخاصّة المجموعة الهائلة للأحاديث الإمامية المسماة **بحار الأنوار**. بالنسبة

E.G. Browne, *A Literary History of Persia* (Cambridge: CUP, 1930), vol. 4, pp. 120, 366, 403-4; Lawrence Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia* (Cambridge: CUP, 1958), pp. 70-2.

(١) V. Minorsky (ed.), *Tadhkirat al-Muluk: A Manual of Safavid Administration* (Cambridge: CUP, 1980).

(٢) Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 158-9 and passim.

لهم، تقاس عظمة المجلسي أساساً بحجم مؤلفاته ومبلغ نفوذها، ماضياً وحاضراً، في المجتمع الشيعي داخل إيران وخارجها. ولا يصعب فهم ذلك متى تحقق المرء من أن المجلسي هو الممثل الأمثل للبرانية الإمامية ولأولئك العلماء البرانيين الذين برزوا مع نهاية العصر الصفوي. عبر اهتمامها أساساً بالقشور الظاهرية لمذهب الإمامية، بالإسلام بدل **الإيمان**، نجحت هذه المجموعة في إعادة تحديد مذهب الإمامية بشكل يناسب اهتمامها بأحد فروع العلوم الإسلامية، أي **الفقه والحديث**. وعلى يد المجلسي صارت البرانية الإمامية أرثوذكسية حقّا، بينما جرى رفض الآراء الأخرى وغالباً ما تم قمعها.

لم يكتفِ أنصار الأرثوذكسية الجديدة، التي دعاها أحد النقّاد **دين المجلسي**[١]، بصرف الاهتمام عن الإيمان إلى الإسلام؛ ورغم حصول هذا فعلاً، فهو ـ على ما رأينا في سالف الفصول ـ لم يكن حكراً على فقهاء القرن الميلادي السابع عشر في إيران. ما حصل في الواقع هو إعادة تشكيلٍ وتوجيهٍ دراميَّتيْن لتشيّع الآباء المؤسسين للمذهب، وهو تشيّعٌ يرى مهدي بازركان أنه مثّل في بدايته «تبلوراً لأرقى المثل التي تشكّل الإسلام»[٢]. إن الإيمان بتفوق أهل البيت كمفسّرين للوحي الإسلامي هو اعتقادٌ مقبول من الوجهة الدينية البحتة لدى غير الشيعة[٣]،

(١) الدهلوي، حافظ غلام حليم شاه عبد العزيز: **تحفة إثنا عشرية**، لكناو، ١٨٨٥، ص ١٦٦.

(٢) مهدي بازركان في مقابلة شخصية مع المؤلف، شباط ١٩٧٩.

(٣) انظر، على سبيل المثال، آراء الشاه نعمة الله، الذين ولد سنياً ومات كذلك على الأرجح، في ديوانه، طهران، ١٩٧٣/ ١٩٧٤، ص ٦٨٤-٦٨٥، ٧٣٤-٧٣٥، ٧٤٦-٧٤٧.

لكن جرى استعماله من قبل الأرثوذكسية الإمامية الجديدة، ليس فقط للإبقاء على الشرخ بين مذهب الإمامية وخصومه العقديين وتوسيعه، بل أيضاً لزيادة برانية الإسلام في لبوسٍ إمامي براني سافر. وقد خطت النقلة من مركزية ـ الله إلى مركزية ـ الإمام أوسع خطواتها في الحقبة الصفوية. وفي كنف المجلسي، الذي كان أبدعَ إنجازاته جمعُ أحاديث الأئمة المبعثرة في كلِّ شبه متماسك، تأوّجت عمليةُ جعل الإسلام برانياً externalization على الطراز الإمامي.

وفي الحق أنه إذا كانت منزلة المجلسي تقاس بإنتاجه، وبالكاريزما التي يضفيها عليه عوام الشيعة، وبعدد قُرّاء كتبه، فالأرجح أنه **شخصية العصر** المُجلِّية. ولكن إذا ما لاحظنا صعوبة الوقوع على مبتكر في نتاج المجلسي جميعاً؛ وأنه لم يضفْ شيئاً لإغناء **الفقه والحديث** كما أضاف أمثاله كالشيخ الكركي؛ وأنه حتى في مجال اختصاصه المحدود، أي جمع الحديث ونشره، كان مُجانِباً للدقة؛ فإننا سوف نبدأ بالتساؤل عما إذا كان المجلسي يستحق أصلاً لقب **العالم** ـ حتى بالمعنى الصفوي للكلمة. ليس التقدير المفرط لعلم المجلسي حالةً شاذةً في التاريخ العلمي الإمامي؛ فهناك ما يماثله من التقديرات الخاطئة في حالة الشيخ البهائي على سبيل المثال[١]. إن رؤية المجلسي كأعظم علماء عصره مع ما يرافق ذلك من التبجيل لا يمكن

(١) عن الفكرة الخطأ حول الشيخ البهائي، انظر:
Andrew Newman, 'Towards a reconsideration of "Isfahan School of Philosophy": Shaykh Baha'i and the role of the Safawid 'ulama,' in *Studia Iranica*, no. 15/2 (1986), pp. 165-99.

إلا أن ينتج عن سطحية النقد البراني، ولا يقل سطحيةً أولئك الذين شيطنوه demonize بناء على خطأهم في ظن أنه **الملاّ باشي**[1].

عائلة المجلسي

مع أنه أشهرهم بلا منازع، لم يكن محمد باقر الفرد الوحيد من عائلته الذي ترك بصمته على الحياة الدينية والاجتماعية الثقافية لإيران الصفوية وبعد الصفوية. كان كثيرون من أجداد محمد باقر وأحفاده مؤلفين وقضاة ووعاظاً وفقهاء؛ وما يخرج به المرء هو انطباعٌ عامٌ عن «أسرة علمية»؛ أسرة استمرت في الحياة الثقافية لإيران قروناً عدة. ويرتبط بروز أسرة المجلسي عموماً بالنهضة في علوم **الحديث** عند الإمامية، وبهذه الأسرة اشتدّ عود التطوير الإيراني الأصيل لمذهب الإمامية. زد عليه، فإن التحول من الاتجاه العام إلهيّ ـ المركز إلى الاتجاه الإثني عشري البراني إماميّ ـ المركز، والذي وجد أعمق تعبيراته في مصنفات محمد باقر، كان منعكساً في التحول التدريجي للاتجاه الديني العام عند العائلة، من التصوف الأرثوذكسي في إيران قبل الصفويين إلى البرانية الهرطقية التي رعاها محمد باقر وذريته.

أجداد محمد باقر المجلسي

أول من يظهر في المصادر من أجداد المجلسي هو الحافظ أبو نُعَيم أحمد بن عبد الله بن اسحق بن موسى بن مهران الأصبهاني (ت. ٤٣٠هـ/٣٨ ـ ١٠٣٩م)، وهو المؤلف المشهور صاحب **حلية**

---

(١) لكن يجب عدم رؤية الانتقادات الموجهة للمجلسي على أنها قائمة حصرا على التباس الشخصيات هذا؛ فرؤيتها كذلك هو تبسيط مخلٌ جدا.

الأولياء، **وتاريخ أصفهان** المعروف أيضاً بـ **ذكر أخبار أصفهان**، وكتاب من أربعين حديثاً في الإمام الغائب عنوانه **الأربعون في مهدي آل محمد**. ولما ينجلِ إذا ما كان أبو نعيم معتنقاً لمذهب الإمامية؛ ولا يستلزم جمعه للأحاديث في الإمام الغائب ميولاً إماميةً، لأن الكثير من مصنفي السنة وضعوا كتباً كهذا. في الواقع، يصف ابن شهراشوب أبا نعيم في **معالم العلماء** بأنه **عاميٌّ**، أي سنيّ؛ كما أن محمد تقي التستري في **قاموس الرجال** يصفه بـ«العاميّ المغفّل». لذا فليس مفاجئاً أن يعاني فحول العلماء الصفويين الأمرّين لإظهار أن أبا نعيم كان شيعياً، وبذا يخلصون محمد باقر من الإحراج المتأتي من كون جدّه صوفياً سنياً[1].

يمكن دراسة أجداد المجلسي المتأخرين بيقين أكبر، بدءاً من الشيخ حسن، وهو الجدّ الثاني للمجلسي. عاش الشيخ حسن في النصف الثاني من القرن ١٠هـ/١٦م، وكان معروفاً نسبياً كـ **مجتهد** ساعد على نشر مذهب الإمامية ديناً جديداً للدولة[2]. قرأ ابن الشيخ حسن، كمال الدين درويش محمد بن حسن العاملي النطنزي الأصفهاني على الشيخ الكركي و«الشهيد الثاني» زين الدين بن علي العاملي الشامي، ويروى أنه كان أول العلماء الذين يسّروا وصول العوام في أصفهان إلى أحاديث الإمامية[3]. وقد قرأ عليه عدد من

---

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١١٣٤. [يمكن العثور على إشارة محمد تقي التستري في كتابه **قاموس الرجال**، طهران، ١٩٤٩-١٩٩٨، ج١ ص ٣٢٧.]

(٢) Pampus, *Die Theologische Enzyklopaedie*, p. 55; **الفيض**، ص ١٠٨؛ دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١١٣٤.

(٣) الخونساري، روضات الجنات، ص ٣٩١؛ **الفيض**، ص ١٠٦- ١٠٨ [في الهامش].

العلماء البارزين وأجازهم لرواية الحديث، أشهرهم والد محمد باقر، محمد تقي المجلسي، وعبد الله بن جابر العاملي.

تزوجت ابنة كمال الدين درويش ـ وهي غير مسماة في المصادر كأكثر نساء العائلة ـ من مقصود علي المجلسي، وهو جد محمد باقر. كان مقصود علي هو أول من حمل لقب «المجلسي» الشرفيَّ، وقد مُنِحَ له لأن **مجالسه** كانت الأكثر علماً ورقياً. كما عُرِفَ بكتابة الشعر، ومن المحتمل أنه كتب أبياتاً تحت الاسم المستعار «المجلسي». وفي **تذكرة القبور** مناجاة منسوبة إليه[1]. كذلك يحتمل أن يكون لقب «المجلسي» راجعاً إلى أن مقصود علي نزح من قرية صغيرة في ضواحي أصفهان اسمها **مجلس**[2]. لكن المؤكد أنه كان أول مَنْ لُقِّب بهذا من العائلة، ولذا علينا إسقاط الخبر الذي يروي أن قماط محمد باقر قد باركه الإمام الغائب في **مجلس** سرّيّ.

رُزِقَ مقصود علي المجلسي وابنة كمال الدين درويش ولدين من الذكور: محمد صادق ومحمد تقي. ولا يُعلَمُ شيءٌ تقريباً عن الأوّل. أما محمد تقي المولود عام ١٠٠٣هـ/ ٩٤ ـ ١٥٩٥م، فقد كان معاصراً للملا صدرا، وقرأ على العلماء من أمثال الشيخ البهائي وعبد الله بن حسين الشوشتري. ولا يُعَرفُ الكثيرُ عن سنيّ حياته الأولى، رغم أنه يدّعي إتّقان جميع العلوم الدينية منذ سنّ مبكّر جداً. ففي شرحه على **من لا يحضره الفقيه** للشيخ الصدوق، يكتب قائلاً:

الحمد لله رب العالمين! لقد كَمُلَ علمي ولي من العمر

(١) المهدوي، **تذكرة القبور**، ص ١٦٣.
(٢) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٢٢٠.

أربع سنوات! فقد كنت على علم تامٍّ بالله وبالصلاة والجنة والنار. فطالما قمت لصلاة الليل في مسجد الصفاء (في أصفهان) وصليت الفجرَ فيه جماعةً. ولطالما علّمتُ الصِّبيةَ الآخرين وأرشدتهم في القرآن الكريم والأحاديث كما كان والدي (رحمه الله) قد علّمني[1].

وكان من تقوى محمد تقي ومصابرته في الصلاة والعبادة أن صار، كما نقل الآقا أحمد الكرمانشاهي، «متهما بالتصوّف»[2]. ومن غير الممكن معرفة مدى ميل محمد تقي المزعوم إلى التصوف أو جدّيّة هذا الميل، لكن من الواضح أنه كثيراً ما تردد إلى جلسات الصوفية، وقد أقام علاقات طيبة مع أعضاء متعددين في الطرق الصوفية. هذا ما اعترف به محمد باقر نفسه، الذي عاد لينكر ولع والده باللابرانية ويحمله على **التقية**. ويُنسب إلى محمد تقي رسالةٌ صغيرةٌ عنوانها **تشويق السالكين**، حيث يجاهر بولائه للطريقة الذهبية[3]. وفيها يبدو أن المؤلف متفق مع حيدر الآملي، الذي سبق وأعلن أن التصوف ومذهب الإمامية هما في الأصل شيءٌ واحدٌ؛ فهو يرى وجوب الدفاع عن التصوف والعرفان في وجه **العلوم الرسمية** لـ **العلماء** الحرفيين[4].

يمكن النظر إلى رعاية الشاه عباس الثاني لمحمد تقي على أنها قرينة تضاف إلى الأدلة على ميوله الصوفية؛ حيث كان الشاه يفضّل

---

(١) المجلسي، محمد تقي: **لوامع صاحب قراني**، طهران، ١٩١٣، ج١ ص ٩٠٣.

(٢) الدواني، علي: **مهدي موعود، ترجمه جلد سيزداهم بحار الأنوار**، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٩٧١-١٩٧٢، ص ٥٤؛ **الفيض**، ص ١١٠.

(٣) المجلسي، محمد تقي: **رسالة تشويق السالكين**، تبريز، ١٩٥٣-١٩٥٤.

(٤) م. ن.، ص ٢٣.

العلماء اللابرانيين، وشهد عصره ذروة التصوف «الراقي» والفلسفة العرفانية. وقد أوغل عباس الثاني في إبداء احترامه لمثقفي الصوفية؛ وكلّف محمد تقي بكتابة شرحٍ فارسيّ على **من لا يحضره الفقيه** للشيخ الصدوق تحت عنوان ملكي مهيب هو **لوامع صاحب قراني**. ورغم أن هذا الدليل قد يشير إلى علاقةٍ ما بجماعة اللابرانيين، فإنه من الممكن أن يكون محمد تقي قد تبنّى دعاوى الصوفية لتحقيق أهدافه الخاصة. ويزيد من تشوش المسألة تأكيدُ دانش پژوه أنّ ميول محمد تقي قد تغيرت جذرياً بعد رحلته إلى النجف عام ١٠٣٨هـ/٢٨ ـ ١٦٢٩م؛ إذ يبدو أنه تحول بعدها عن التصوف وانحاز إلى **قشرية** الفقهاء[1]. وتروي قصةٌ أخرى كيف أن محمد تقي، خلال زيارته لمرقد الإمام علي، رأى الإمام في عالم الرؤيا يأمره بالسكنى في أصفهان والتدريس فيها، وكانت أهميتها في صَعَدٍ آنذاك كمركز البرانية الإمامية الرئيس. في ضوء هذه القرائن المتعارضة، تبقى مسألة تصوف محمد تقي رجماً بالغيب.

يتمتع محمد تقي بمنزلة رفيعة بين علماء الإمامية عائدة أساساً إلى كونه أول من أذاع أحاديث الأئمة ووصاياهم بالفارسية على نطاق واسع، مع أن نتاجه لم يكن قط شاملا كنتاج ابنه. إضافة إلى **لوامع صاحب قراني** المذكور آنفاً، فقد كتب شرحين عربياً وفارسياً على **الصحيفة السجادية**، وهي كتاب الأدعية المشهور للإمام الرابع زين العابدين. وتتضمن سائر مؤلفاته الفارسية شرحاً على **الزيارة الجامعة** ورسائل مختلفة حول صلاة الجمعة والرضاع **والحج** وما إليها. كما أنه

---

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٢ ص ٦٠٩؛ التبريزي، **ريحانة الأدب**، ج٣ ص ٤٦١.

كتب مصنّفاً صغيراً في الأحلام وتفسيرها، وفيه يسرد العديد من أحلامه وجلّها متعلّقٌ بالأئمة[1].

أثار محمد تقي حنقَ كثير من فقهاء عصره بسبب الغموض المكتنف موقفَيه الديني والفكري. وكان أعنف خصومه هو **الفقيه** عدو التصوف اللدود محمد طاهر القمّيّ، الذي كتب ردّاً جدليّاً عنيفاً على التصوف وأجيب فوراً برسالة منسوبة إلى محمد تقي[2].

كان المير لوحي، الذي سنذكر المزيد عنه في الفصل الخامس، عدوا لدوداً آخر لمحمد تقي ـ وكذلك لمحمد باقر ـ وقد بلغ من عداوته أنه استحسن تدنيس ضريح الحافظ أبي نعيم، جدّ المجلسيين والصوفيّ الشهير[3]. لكن على العموم، فإن الصور القليلة عن حياة محمد تقي ترسمه بصورة إيجابية: رجلاً شديد التقوى والزهد، هدفه الأعلى ترويج **الشريعة** ـ وهو طُموحٌ برانيّ واضح ـ ونشر تعاليم الأئمة كما وردت في الأحاديث؛ وبذا أثبت أنه خير سلفٌ لابنه الشهير. توفي محمد تقي عام ١٠٧٠هـ/ ٥٩ ـ ١٦٦٠م ودفن في أصفهان[4].

نشأة محمد باقرالمجلسي

ولد محمد باقر المجلسي عام ١٠٣٧هـ/ ٢٧ ـ ١٦٢٨م في دار

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٢ ص ٦٠٩.

(٢) ظهر هجوم محمد طاهر ودفاع محمد تقي في كتاب عنوانه **توضيح المشربين وتوضيح المذهبين**، ويُروى أن ألف نسخة منه كانت متداولة في أصفهان. انظر: دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٥٠٣-١٥٠٤. انظر أيضاً: الطهراني، آقا بزرك: **الذريعة**، ج٤ ص٤٩٥-٤٩٨.

(٣) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١١٣٤.

(٤) التبريزي، **ريحانة الأدب**، ج٣ ص ٤٥٧.

العلم في أصفهان، وهو أحد سبعة أولاد لمحمد تقي وزوجته، نسيبةِ الشيخ عبد الله بن جابر العاملي زميل محمد تقي وأستاذ محمد باقر لاحقاً. وتتفق معظم المصادر على عام ولادته، وتأريخه **جامع كتاب بحار الأنوار** [=١٠٣٧ بحساب الجمل][١].

ويورد أصحاب سيرته تفاصيل معينة عن ولادته يظهر أنها وُضِعَت لتعزيز صورته كزعيم ديني كاريزميّ. فيروى أن قماطه قد باركه الإمام الغائب في **مجلس** سرّي حصل خلال حلم يقظة أو رؤيا لمحمد تقي[٢]. وتروي قصة أخرى أنه بعدما أمضى محمد تقي ليلة طويلة في الصلاة والدعاء، شعر أن دعائه سيستجاب أيّاً كان. وعند حيرته في الطلب، تناهى إليه صوت الطفل محمد باقر فطلب إلى الله فوراً أن يجعل ابنه «مروّج **شريعة** سيد المرسلين وناشر دينه»، وأن ينيله جميع طلبته. ويخلص الراوي إلى أن نجاح محمد باقر العظيمَ راجعٌ يقينا إلى دعاء والده[٣]. كما يروى أن محمد تقي منع زوجته من إرضاع الطفل حال **الجنابة**[٤]. هذا المنع لا أساس إسلامياً له من أي نوع، ولكن من شأنه أن يزيد ـ في عيون المؤمنين الإماميين البسطاء ـ من هالة الطهر التي يُرى عادة أنها تحيط برجل الدين. بالطبع، هناك روايات مماثلة في سِيَر النبي والأئمة، وقد نفذت منها إلى سِيَر الفقهاء.

للأسف، فإن القليل معروف عن سنوات نشأة محمد باقر. كونه ابنا لعالم معروف، فلا بدّ أنه تلقّى تعليماً أساسياً حول نواح عدة من

(١) ينفرد الآقا أحمد الكرمانشاهي، صاحب **مرآة الأحوال**، بإيراد العام ١٠٣٨هـ/ ١٦٢٨-١٦٢٩م عاماً لولادة المجلسي.

(٢) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٢٢٠.

(٣) الدواني، **مهدي موعود**، ص ٦٥.

(٤) م. ن.، ص ٢٠٩.

الإسلام في بيت والده. كان نظام **المدرسة** الإسلامي التقليدي مَرِناً إلى درجة سمحت للشاب محمد باقر أن يختار أساتذته الذين شعر أنه بحاجة لعلمهم في العلوم الإسلامية الأساسية ـ ولكن الشاملة ـ التي يُتوقع من العالم المبتدئ أن يلمَّ بها، دون أن يكون مجبراً على ذلك؛ بل وحتى سمحت له تلك المرونة أن ينتقل من بلدة إلى أخرى إذا كان من ضرورة لذلك. وقد درس محمد باقر المقررات جمعاء حسب المتوفر: **الفقه والحديث والرجال والدراية** واللغة والأدب العربيين والمنطق والكلام والفلسفة[1].

في عصر المجلسي، كان طالبُ العلمِ الشيعيُّ النموذجيُّ يُؤثِر التخصص إما في العلوم **العقلية** كالكلام والفلسفة، وإما في العلوم **النقلية** كـ **الفقه والحديث**، وذلك تبعاً لرغبته الشخصية. وكما سبقت الإشارة، فإن الاستقطاب بين **العقلي والنقلي** فيما يختص بنزعات التعلم والتعليم هو مجرد تجسيد آخر للفصل المصطنَع بين مسائل **الإيمان** والمسائل السلوكية orthopraxy، بين **الأصول والفروع**. غير أن المؤمّل من العالم أن يحوز علماً ضافياً بالأصول والفروع معا. وبسبب اقتصار تبحُّر الأستاذ إما على العلوم **النقلية** أو على العلوم **العقلية** ـ ولكن نادراً على كليهما ـ فقد توجّب على الطالب أن يحضر عند أستاذ أو عدة أساتذة للعقليات، ومثلهم للنقليات. ورغم أن **العقل والنقل** مصممان نظرياً لإكمال بعضهما البعض، فإن الطالب كثيراً ما كان يقرأ على علماء متخاصمين فكرياً. على سبيل المثال، قرأ محمد باقر على والده وعلى محمد طاهر القمي، وكانا عدوَّين لدودَين:

(١) التبريزي، **ريحانة الأدب**، ج٣ ص ٤٥٧.

لم يعتبر المجلسيُّ الأولُ (محمد تقي) محمد طاهر **عالما**، وكان محمد طاهر معتاداً على التنديد علناً بمحمد تقي على المنابر؛ ولكن المجلسي الثاني (محمد باقر) جلس أمام الاثنين تلميذاً راضياً ممتناً. كان عطشه للعلم وإيمانه بوجوب طلبه يسمو فوق جميع الولاءات المنقسمة[1].

كان أعلام الثقافة الإسلامية أولا وقبل كل شيء مبرّزين في **المنقول**، وهي العلوم التي تشكل منطلقاً لجدول أعمال البرانيين. كان **المعقول** مختصاً تقليدياً بجماعة العلماء المحليين الإيرانيين الذين تمتعوا بالهيمنة قبل تدفق **الفقهاء** الوافدين؛ مع أنه، كما رأينا، فقد كان هناك أفراد استطاعوا الإحاطة بالمعقول والمنقول دون الميل الفاقع إلى أحدهما. وبما أن أصول **الإيمان** أكثر ارتباطاً بمباحث **المعقول**، فقد كان هذا مكوّناً أساسياً في مسار الطالب الدراسي. ولكن بما أن **المعقول** يشمل مجالاً برع فيه عدد كبير من اللابرانيين ـ العرفاء والفلاسفة والصوفية وكل فزّاعات الفقهاء الإماميين، فقد جرى في أكثر الأحوال اختزال دراسة مباحثه المختلفة إلى ما يقارب عرضاً نظرياً موجزاً لأصول الدين. وجرى عرض هذه المفاهيم على أنها لمجرد أخذ العلم بها، وليس للفهم والاستيعاب والاستعمال بصفتها حجر الزاوية في إيمان المؤمن، سواء أكان عالماً أم رجلاً عامياً. لذا تتلخص دراسة أصول الدين في ما يزيد قليلاً عن الاستيعاب الآلي للحقائق والتلقي التحليلي لمجموعة من المبادئ الكلامية التي يتوسلها المرء لإثبات وجود أصول **الدين** الخمسة وصحتها: **التوحيد والنبوة والمعاد**

---

(١) صفاري، **زندكاني مجلسي**، مشهد، ١٩٥٦-١٩٥٧، ص ٦٧.

والإمامة والعدل. عند البرانيّ، تُعرض هذه **الأصول** بوصفها أفكاراً يجب الإيمان بها فوراً كأسسٍ للفرض الذي يفوقها جوهرية وخطراً، وهو التقيد بالضوابط الظاهرية للإسلام، المتبلورة في **الشريعة** والأحكام الفقهية. في رأي البرانيين، كان المسار الأضمن - والأسلم بكثير على صعيد نتائجه السياسية الاجتماعية - هو الإعتماد المطلق على أحاديث الأئمة، غالباً إلى حدّ إقصاء **العقل.** بحسب المجلسي:

> إن علم القرآن لا يفي أحلام العباد باستنباطه على اليقين... فيجب **التوسل بأئمة العترة.** وكل من رام تدبّر الله دون الاعتصام بهم سيتردّى في **الضلالة** لأن هواهم هو الهوى الحق[١][٢].

مع أن استعمال العقل لسبر غور الدين ما كان محرَّماً عند الشيعة الإمامية، فقد جرى اعتبار الاستدلال الاعتباطي أمراً مستهجناً؛ وحُرِّض المؤمن على الإعتماد كليّاً على أحاديث الأئمة، التي رأى البرانيون أن خيرة مفسريها هم **الفقهاء والمحدّثون.** ومنذ زمن بعيد حدث تهميش **الكلام** إلهيّ - المركز لمصلحة **الكلام** إماميّ - المركز الذي يتوسل العقل لإثبات شرعية **الإمام**؛ لذا عندما نقرأ أن عالماً كالمجلسي درس العلوم **العقلية**، فعلينا القطع بأن جزءاً كبيراً من ثقافة ذلك العالم الكلامية مُنصَبٌّ على دراسة الأدلّة العقلية على ضرورة **الإمامة** ووجود الإمام الغائب وغيبته وطول عمره وأشباه ذلك.

(١) م. ن.، ص ١٢؛ **البحار**، ج١ ص ٢-٣.
(٢) هذا النص خليط من المصدرين اللذين أشار إليهما المؤلف وليس موجوداً بأكمله في أي منهما. [المترجم].

قرأ محمد باقر **المعقول** على والده في بادىء الأمر. إنْ كان محمد تقي متبعاً للطريقة الذهبية فمن الممكن أن يكون قد لقّن ابنه بعض تعاليم شيوخ الصوفية وممارساتهم. ولكن المصادر لا تحوي إلا أدلةً على كره محمد باقر العميق لكل ما انحرف عن النموذج البرانيّ. وتظل دونما أي دليل تلك الادعاءات كالتي زعمها سعيد أرجمند من أن محمد باقر كان صوفيا ثم انعطف فجأة في منتصف الطريق[1]. إن ما هجره محمد باقر باكراً هو تدريس **المعقول** لتلاميذه، وهو ما سنتوسع فيه لاحقاً. على أنه درس المعقول على يد جهابذته في أيامه. من هؤلاء الأساتذة الملا محسن الفيض الكاشاني، وهو أخباري في مسائل **الفقه** ويروى أنه كان من أتباع الطريقة النقشبندية. إلى جانب الشيخ محمد الحر العاملي، يشكل الكاشاني ومحمد باقر المجلسي «المحمّدين الثلاثة الأواخر» المعروفين في الحقبة الصفوية، والذين كثيراً ما تُقارَنُ أمّات مؤلفاتهم (**الوافي**، **ووسائل الشيعة**، **وبحار الأنوار**) من ناحية التأثير بالكتب المعتبرة لـ«المحمدين الثلاثة الأوائل»، أي الكليني والشيخ الصدوق والشيخ الطوسي. ويُعتَبَرُ «المحمدون الثلاثة الأواخر» القوة الدافعة لنهضة القرن ١٠هـ/١٦م في العلوم القائمة على **الحديث**.

إن صدور **إجازة** عن عالمٍ إلى طالبٍ ما بتمكنه في علمٍ معيّن لا تعني ضرورةً أن الطالب قد حضر دروس العالم. قد يكون استحقاق

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, p. 152.

إن زعم أرجمند بأن محمد باقر قد قام بتغيير درامي في ولائه من التصوف إلى البرانية لا يلقى أي دعم في مصادر تلك الحقبة؛ أضف إليه أن لا شيء في كتابات المجلسي نفسه يشير بهذا الاتجاه.

الإجازة مبنياً على أداء الطالب في جوّ **المدرسة**، أو على عمل مكتوب يقدّمه الطالب ليتفحصه أحد العلماء، أو على الأمرين معاً. أحياناً تُمنح **الإجازة** عن طريق المراسلة، كما **الإجازة** التي حازها محمد باقر من نور الدين علي بن علي الحسيني العاملي (ت. ١٠٦٨هـ/ ٥٧ ـ ١٦٥٨م)؛ وهو ساكن مكة ولا يحتمل لقاؤه بمحمد باقر إلا في رحلات الأخير إليها، هذا إن التقاه أصلا[1]. لذا فبالرغم من امتلاكنا ثبتاً بأساتذة محمد باقر، فمن غير المحقق كم درس لدى كل منهم، وبالتالي فمن غير الممكن معرفة مدى تأثيرهم في ذهنيته.

إلى جانب والده ومحمد طاهر القمي والحر العاملي والفيض الكاشاني والحسيني العاملي الآنف الذكر، فإن **الفيض القدسي** يذكر التالية أسماؤهم كأساتذة لمحمد باقر:

١. الملا محمد صالح المازندراني (ت. ١٠٨١هـ/ ٧١ ـ ١٦٧٠م). وهو صهر محمد باقر المجلسي لأخته، وقد كتب عدة رسائل وشروحات على مجاميع حديثية، أشهرها على **الكافي** للكليني[2].

٢. حسين علي بن عبد الله الشوشتري (ت. ١٠٦٩هـ/ ٥٩ ـ ١٦٥٨م)، وهو فقيه **أصولي**، روى الحديث عن الشيخ البهائي كما كتب عدة رسائل في **الفقه**[3].

٣. رفيع الدين محمد النائيني المعروف أيضاً بالميرزا رفيعا (ت. ١٠٨٠هـ/ ٧٠ ـ ١٦٧٠م أو ١٠٩٩هـ/ ٨٨ ـ ١٦٨٧م). فيلسوف ومتكلم

(١) الخونساري، **روضات الجنات**، ص ٦٠٣.
(٢) م. ن.، ص ٣٣٠.
(٣) م. ن.، ص ٣٦٠.

مبرّز شبيه بالفيض الكاشاني؛ وَضَعَ رسائل في **أصول العقائد** كما ألّف كتاباً فلسفياً في طبيعة الوجود[1].

٤. مير شرف الدين علي الشولستاني النجفي (ت. ١٠٦٥هـ/ ٥٥ ـ ١٦٥٤م) الذي عاش في مشهد وفيها دُفن. وهو كذلك أستاذ المجلسي وصاحب رسائل عدة في **الفقه** تتناول أحكام صلاة الجمعة والحج وما إليها[2].

٥. علي بن محمد بن الحسن الشهيدي الأصفهاني (ت. ١١٠٤هـ/ ٩٣ ـ ١٦٩٢م)، سليلُ الشهيد الثاني ومؤلف شرح على **الكافي** إلى جانب أعمال أخرى، منها كتيِّبٌ فيه يذمّ القائلين بجواز الموسيقى والغناء. كما كتب رسالة معادية للصوفية. أما **الإجازة** منه لمحمد باقر، فهي مؤرّخة عام ١٠٦٨هـ/ ٥٨ ـ ١٦٥٧م[3].

٦. محمد مؤمن الأسترابادي (ت. ١٠٨٨هـ/ ٧٧ ـ ١٦٧٨م) ساكن مكة، وفيها قتل بأيدي البعض من أعداء الإمامية. وهو صهر مؤسس الأخبارية الملاّ محمد أمين (ت. ١٠٣٣هـ/ ٢٣ ـ ١٦٢٤م). وترجع شهرته إلى رسالته في **الرجعة**، وهو موضوعٌ كتب المجلسيُّ الكثيرَ عنه[4].

٧. محمد بن شرف الدين الجزائري المعروف أيضاً بالميرزا الجزائري الذي عاش في حيدرآباد. وقد أعطى **الإجازة** لمحمد باقر في ١٠٦٤هـ/ ٥٤ ـ ١٦٥٣م[5].

---

(١) م. ن.، ص ١٥٠.
(٢) م. ن.، ص ٣٩٥.
(٣) م. ن.، ص ٣٩٧.
(٤) الحر العاملي، **أمل الآمل**، ج ٢ ص ٢٩٦.
(٥) الخونساري، **روضات الجنات**، ص ٦١٥.

٨. قاضي أمير حسين. كان **محدِّثاً** وعنه أخذ محمد باقر القولَ بصحّة كتاب **فقه الرضا** المرجَّحِ زيفُه[١].

٩. صدر الدين الشيرازي الهندي (ت. ١١٢٠هـ/ ٠٩ - ١٧٠٨م)، وهو مثل الحرّ العاملي كان تلميذاً لمحمد باقر وأستاذاً له[٢].

١٠. فيض الله بن غياث الدين محمد القهبائي. وهو **محدِّث** روى عن السيد حسين الكركي[٣].

١١. محسن بن محمد مؤمن الأسترابادي (ت. ١٠٨٩هـ/ ٧٨ - ١٦٧٩م)[٤].

١٢. أبو الشرف الأصفهاني[٥].

١٣. مير محمد قاسم الطباطبائي القهبائي[٦].

نستطيع لحظ طيف واسع من الميول - بعضها متناقض نظرياً - بين أساتذة محمد باقر؛ من الميول الصوفية للفيض الكاشاني والموقف العنيف في معاداة التصوف لمحمد طاهر القمي، إلى الفقه الأخباري للحر العاملي والفكر الأصولي للشوشتري. لكن محمد باقر ما كان توليفيا قط، خاصة من حيث الجمع بين **المعقول والمنقول** على طريقة والده أو الشيخ البهائي. وبالمثل، فإن الاعتقاد بأن المجلسي وقف موقفاً وسطاً بين الطرفين الأخباري والأصولي قد يبدو للوهلة الأولى

(١) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٢ ص ٣٠-٣١.
(٢) الخونساري، **روضات الجنات**، ص ٣٩٨.
(٣) الأفندي، **رياض العلماء**، ج ٤ ص ٣٨٦.
(٤) الحر العاملي، **أمل الآمل**، ج ٢ ص ٢٨٨ [٢٢٨].
(٥) م. ن.، ص ٣٥٣.
(٦) الخونساري، **روضات الجنات**، ص ٢٨٧.

دالاً على روح بلغت من التحرر مبلغ أن تتبنى أفكاراً من الجهتين، بيد أنه كما يقول العلاّمة البرقعي:

ما من طريقة للجمع بين الموقفين الأصولي والأخباري في آن معا. إنْ قيل إن شخصاً ما له موقفٌ وسطٌ، فربما عاد ذلك إلى رغبته في نشر أي نوع من الرواية دون الشعور بالحاجة إلى التحقق من **صحتها**، وفي الوقت عينه يحتفظ بحقه في استعمال **الإجتهاد** وصيرورته **مقلّدا**؛ هذان الموقفان متناقضان منطقياً وبالتالي لا يمكن لأحد أن يجمع بينهما[(١)].

في مقدمة **بحار الأنوار**، يؤكد محمد باقر أنه كان في شبابه حريصاً على طلب العلوم بأنواعها، وأنه تيسر له ذلك. ويمضي قائلاً:

[فبفضل الله سبحانه] وردتُ حياضها وأتيت رياضها، وعثرت على صحاحها ومراضها، حتى ملأتُ كمّي من ألوان ثمارها، واحتوى جيبي على أصناف خيارها، وشربت من كل منهل جرعة روية وأخذت من كل بيدر حفنة مغنية[(٢)].

عندما تأمل في ما ينفع من هذه العلوم في المعاد، أيقن المجلسي أن زلال العلم لا ينقع وأن الحكمة لا تنجع «إذا لم تؤخذ من نواميس الدين ومعاقل الأنام»[(٣)]. ويمضي قائلاً: «فوجدت العلم كله في كتاب

---

(١) لقاء شخصي مع العلاّمة البرقعي، آذار ١٩٨٧. حول الزعم أن المجلسي اتخذ مواقف وسطاً في الأصول بين الموقفين الأخباري والأصول، انظر:

Hossein Modarresi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law* (London: Ithaca Press, 1984), p. 54.

(٢) **البحار**، ج ١ ص ٢.

(٣) م. ن.، ص ٢-٣.

الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأخبار أهل بيت الرسالة الذين جعلهم الله خزاناً لعلمه وتراجمة لوحيه»[1].
وعند معرفته بهذا الأمر:

> تركت ما ضيعت زمانا من عمري فيه، مع كونه هو الرائج في دهرنا، وأقبلت على ما علمت أنه سينفعني في معادي، مع كونه كاسداً في عصرنا. فاخترت الفحص عن أخبار الأئمة الطاهرين الأبرار سلام الله عليهم، وأخذت في البحث عنها، وأعطيت النظر فيها حقه، وأوفيت التدرّب فيها حظه[2].

من غير الواضح بدقة متى قرّر المجلسي التخلي عن دراسة **المعقول**. من المؤكد باعترافه أنه عرف الكثير من العلوم العقلية، ويُعلم من **قصص العلماء** أن المجلسي قد قام بتدريس **المعقول** يوماً ما. فالتنكابني يروي أن المجلسي كان يدرس في علم **المعقول**، فشرح للطلاب يوماً مذهب الدهرية مع دليلهم فما كان من أحد الطلاب إلا أن اعتنق مذهبهم قائلاً إن «مذهب الماديين هو المذهب الحق»؛ وعندما حاول المجلسي نقْض الاستدلال عجز عن ذلك. فأوقف المجلسي الدرس فجأة وأقسم أن لا يعود بعدها لدراسة الكلام والفلسفة[3]. كما أنه حثّ الآخرين على ترك الغوص في العلوم العقلية. ويروي المير محمد حسين الخواتون آبادي، سبط المجلسي وتلميذه، أنه كان في حداثة سنه حريصاً على فنون الحكمة **والمعقول**

---

(١) م. ن.، ص ٣.
(٢) م. ن.
(٣) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٢٢٤.

إلى أن صحبه في طريق الحج، فاقتفى أثره وأخذ في تتبع كتب **الفقه والحديث** وعلوم الدين[1]. كما أن المجلسي طلب إلى نعمة الله الجزائري أن يكفّ عن إتمام رسالته الحكمية العرفانية العالية المسماة **مقامات النجاة**، التي كان قد بدأها والمشتملة على تحليل **أسماء الله الحسنى** ومعانيها الباطنية[2]. وفي سياق نفور المجلسي من المباحث العلمية اللابرانية، يجدر الالتفات إلى ملاحظة يوسفي حول الكره المتأصل في نفوس **العلماء** «القشريين» تجاه العلوم العقلية:

> يمكن للعالم القشري أن يتلو ألف حديث وحديث عن الصلاة والوضوء، ولكنه لا يستطيع إلا أن يصمت إذا ما سألته عن معنى **عرش** الله أو عن دقائق **القضاء والقدر**. إنه يقول: «اعرف إمامك»، ولكن كيف يجرؤ على تقوّل شيء كهذا؟ كيف يمكن لمن يرفض أمرَ النبي «اعرف نفسَك تعرف ربَّك» أن يتظاهر بأنه يعرف أي شخص آخر؟ أما **العلماء** القشريون الذين يفهمون أسرار الله نظرياً، فهم يمنعون تدريسها لأنهم يعرفون ما الذي سيحدث عملياً: إن من يعرف ربَّه حقّاً ولا يخدم إلاه سيداً لن يعود بحاجة إلى «السيد الفقيه» **(آقا فقيه)** كي يتوسط بينه وبين الله، كي يعمل **الاستخارة** له، كي يجمع الخمس والزكاة ثم يُبَدِّدُهما من

---

(١) **الفيض**، ص ٢٩.

(٢) من أجل تفاصيل سيرة الجزائري، انظر: التبريزي، **ريحانة الأدب**، ج٢ ص ٢٥٣-٢٥٤. حول الكتاب غير المكتمل مقامات النجاة، انظر: دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٥٤٠-١٥٤٥.

أجل الحفاظ على المزيد والمزيد من الفقهاء الذين سيستمرون في العملية الشيطانية نفسها[١].

إن رفض المجلسي لـ **المعقول** يعني أنه ركز جهوده بشكل شبه حصريّ على ترويج **الفقه والحديث**، وهما دعامتا **المنقول** المركزيتان. ومن المؤكد أنه أدرك الأخطار الكامنة في الاهتمام الجامح بالعلوم اللابرانية؛ كانت كثرة فرق الصوفية والتي يجري فيها التجاهل شبه التام لـ **المنقول** سبباً لانتقادات الفقهاء والمتكلمين على حدٍّ سواء، وحتى أن بعض اللابرانيين سارع إلى انتقاد ما اعتبره حماقةَ الاعتماد المفرط على **العقل** أساساً للإيمان. ولكنّ الحل لا يكمن في التخلي عن أحدهما لمصلحة الآخر؛ إذ بالمصطلح القرآنيّ، يجب أن تَتَوَجِدَ المُكَوِّنات الثلاثة وهي **الحقيقة والطريقة والشريعة**[٢]. إن رفض المجلسي لـ **المعقول** وإدانته لكلّ الأشكال اللابرانية من التعبير الإسلاميّ واستغراقه التام في البرانية هو ما جعل نُقاداً أمثال يوسفي وأرجمند وشريعتي يزعمون أنه كان مدفوعاً بالطموح الشخصي لا بالرغبة الصادقة في تنقية الرسالة الإسلامية؛ وذلك عبر الاهتمام بالمنقول إلى حدّ إقصاء كلّ شيء آخر. وكان معنى صعود الفقهاء السريع إلى السلطة في السنوات الأخيرة للعصر الصفوي، خاصة في ظل حكام ضعفاء وعاجزين كالشاه سليمان (١٦٦٦ ـ ١٦٩٣م) والسلطان حسين (١٦٩٤ ـ ١٧٢٢م)، واحتلالهم غالبية المناصب الدينية كـ **شيخ الإسلام**، هو أن على المرء أن يركز على مجال

---

(١) يوسفي، **سرور العارفين**، ص ٢٢.

(٢) من أجل فهم أعمق لثالوث الحقيقة والطريقة والشريعة، انظر:

Trimingham, *Sufi Orders*, pp. 135 and 142-3.

اختصاص الغالبية من أجل البروز كرجل دين. حبّذ الشاه سليمان والسلطان حسين البرانية ووفّرا فرصةً سانحةً للفقهاء الإماميين من أجل تمكين «الأرثوذكسية». وبغض النظر عن نوايا المجلسي، فقد كان عهدا هذين الحاكمين شديدَي الملائَمة لأفكاره.

الحياة العامة لمحمد باقر المجلسي

كان أول منصب عام تولاّه المجلسي هو **إمام جمعة** أصفهان. ولا يذكر أيٌّ من المصادر تاريخَ توليه المنصب، وإنْ كان كارل ـ هاينز بامبوس Karl-Heinz Pampus يرى أن ذلك يجب أن يكون قد حدث في العقد السابع من القرن السابع عشر[1]. أما أرجح التواريخ فهو بُعَيْد تتويج الشاه سليمان عام ١٠٧٧هـ/ ١٦٦٦م. وينقل التنكابني أن الشاه عباس الثاني أراد تعيين الآقا محمد باقر السبزواري **قاضيا** لأصفهان، لكنّ الشاه مات قبل ذلك، فلمّا وصل الشاه سليمان إلى سدة الحكم عيّن محمد باقر المجلسي في هذا المنصب[2]. وجليٌّ خطأ رواية التنكابني الموضوعة لأن ما من إشارة أبداً إلى تولّي المجلسي لمنصب **القاضي**. ولكن في **زندكاني مجلسي**، يروي صفاري أن الشاه سليمان، الذي شمل اللابرانيين كالسبزواري والآقا حسين الخوانساري برعايته بادئ ذي بدء، فاتَحَ السبزواري في موضوع تعيينه **إمام جمعة** أصفهان. ويقال إن السبزواري رفض ذلك حالاً، بينما اقترح أحد حاشية الشاه عرضَ المنصب على المجلسي[3]. في الوقت نفسه، كان المجلسي قد

(١) Pampus, *Die Theologische Enzyklopaedie*, p. 32.

(٢) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٣٥١.

(٣) صفاري، **زندكاني مجلسي**، ص ٥٣.

كتب رسالة عنوانها **الرجعة**، وفيها أورد حديثاً للإمام جعفر الصادق يخبر فيه عن قيام الصفويين من جيلان وأذربيجان كإحدى علامات الظهور[1]. لاحقاً، فنّد المير لوحي، وهو عدوٌّ لدودٌ لعائلة المجلسي، الحديثَ المذكورَ؛ وفي مطلق الأحوال يبدو أن المجلسي كان في صدد تملّق الحاكم الجديد[2].

يُروى أن المجلسي، الذي قال بالشرعية التامة لصلاة الجمعة في غياب الإمام، كان يستقطب جمعاً كبيراً أثناء إقامتها. إلى جانب صلاة الجمعة التي كان يقيمها في مسجد الشاه في أصفهان، فقد كان يحيي العبادات الجماعية خلال شهر رمضان، خاصة الليالي الثلاث المسمّاة **الإحياء**، والمخصصة لذكرى شهادة الإمام عليّ[3]. في **حدائق المقربين**، ينقل المير محمد حسين الخواتون آبادي أن «آلاف المؤمنين» كانوا يتقاطرون للصلاة خلف المجلسي، وللاستماع إلى مواعظه التي تلي صلاة الجمعة، ويتحسر الخواتون آبادي على أنه:

> إلى هذا التاريخ الذي هو بعد مضى خمسة أعوام من ذلك تقريباً [أي من وفاة المجلسي]، لم ينعقد مثلها من مجامع العبادة، بل تركت أغلب مراسم السنن والآداب التي كانت ببركته عادة بين المؤمنين وكان في الليالي الشريفة وليالي الإحياء، ألوفٌ ألوفٌ من الخلايق، مشغولين في مواضع العبادة والإحياء، بوظايفهم المقررة واستماع المواعظ

---

(١) انظر القسم حول الانتظار في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(٢) م. ن.

(٣) مير محمد حسين الخواتون آبادي، **حدائق المقربين**، مُقتبَسٌ في الدواني، **مهدي موعود**، ص ٦٥.

البالغة ونصايحه الشافية. وكان عنده الفتاوى وأجوبة مسائل الدين الصادرة منه التي كان ينتفع بها المسلمون في غاية السهولة، واليوم بقيت الناس حيارى لا يدرون ما يصنعون..[1].

يبدو أن شعبية المجلسي أثّرت كثيراً في الشاه سليمان الذي خبا شغفه باللابرانيين مع الزمن، وتزايد ميله إلى البرانية البسيطة السهلة لدى المجلسي وأمثاله. وقد قرّب الشاه سليمان البرانيين وعُرِفَ بإحسانه الجمّ إليهم. وبلغ من تزلف المجلسي علنا إلى الشاه أنه وبّخ علماء زملاء له على سوء التصرف في محضر الشاه[2]. وكما هو متُوَقَّعٌ، دعم المجلسي الملكيّةَ صراحةً؛ ومثلما يشير أرجمند، فقد زوّد الملكية بالشرعية الواضحة التي كانت حتى حينها غائبة عن الفكر السياسي الإمامي الرسميّ. في كتابه **عين الحياة**، الجدول الخامس بعنوان «في حقوق الملوك ورعايتهم والدعاء لصلاحهم وعدم التعرض لسطوتهم»، يقول المجلسي:

> إعلم أنّ للملوك الذين دانوا بـ **دين الحق** حقوقاً كثيرة على الرعيّة حيث أنهم يحرسونهم ويدفعون أعداء الدين عنهم ويحفظون عِرضهم ومالهم وأنفسهم فلا بدّ من الدعاء لهم ومعرفة حقّهم [لا سيّما لو سلكوا طريق العدالة][3][4].

---

(١) م. ن.

(٢) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٣١٤.

(٣) المجلسي، محمد باقر: **عين الحياة**، تعريب وتحقيق سيد هاشم الميلاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢١هـ، ج ٢ ص ٢٦٨.

(٤) لم يورد المؤلفُ عبارةَ المجلسي الأخيرة. [المترجم].

ويعتقد المجلسي أنه حتى إن انحرف الملوك عن جادة الصلاح والعدالة فلا بدّ من الدعاء لإصلاحهم..ولا بد من رعاية مطلق الملوك لأن معصيتهم تجلب **البلاء**..واستجلاب **البلاء** محرّم بموجب **التقيّة**[1]. إذاً أقرَّ المجلسي بشرعية الحكم الزمني للملوك، لكنه لم يصل إلى حدّ القول بحقّهم في الحكم الدينيّ؛ فهذا من شأنه أن يقوّض تماماً منزلة الفقهاء كمصدر أعلى للسلطة الدينية، ويجعلهم مجرد تابعين للنظام الملكي. وفي الفصل الخامس حول **الإنتظار** مزيدٌ من التوسّع في النَفَس ethos السياسي للبرانيين الإماميين.

مدفوعاً بولاء المجلسي ودعمه الخالصَين، عيّن الشاه سليمان المجلسي **شيخ الإسلام** في أصفهان عام ١٠٩٨هـ/ ١٦٨٧م. في **وقائع السنين**، يروي الخواتون آبادي الآنف الذكر:

> في الرابع من جمادى الأولى عام ١٠٩٨هـ، قام الشاه الأشرف والأعظم سليمان الصفوي، بتعيين مولانا محمد باقر المجلسي في رتبة **شيخ الإسلام** في بلاط أصفهان السلطاني، وذلك لعزمه القلبي على إنفاذ شرائع الإسلام في طول البلاد وعرضها. واحتراماً منه لـ **العلماء** واسترضاءً لخاطرهم، فقد سمح للفظ «الالتماس» بأن يجري على لسانه الشريف[2].

كما يشير الخواتون آبادي، فإن تعيين المجلسي **شيخ الإسلام** في سن الحادية والستين قد أعطاه سلطة متفرّدة كونه أكبر الزعماء الدينيين في المملكة. وكانت مهمته الأولى هي محاولة «نشر **علم** الشيعة

---

(١) م. ن.، ص ٥٠٥.

(٢) الخواتون آبادي، سيد عبد الحسين: **وقائع السنين والأعوام**، طهران، چاپخانه اسلامية، ١٩٧٣/ ١٩٧٤، ص ٥٤٠.

وحديثها، وحماية **العلماء** والمستضعفين، **والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ولجم أعداء الإسلام، واستئصال **ظلم** الماضي **واستبداده** اللذين ما استطاع أحدٌ إيقافهما»[١]. وكان من أوائل أعمال المجلسي تحطيم الأصنام في معبد هندوسيّ بناه تجارٌ هنود مقيمون في العاصمة. ويظهر أن الهندوس حاولوا رشوة الشاه بأموال طائلة لمنع تدمير معبدهم، ولكن «كان الشاه وحاشيته يبذلون قصارى جهدهم في إعانة المجلسي ولم يحاولوا يوماً منعه من القيام بواجبه الديني»[٢]. ولمّا كُسِرَتْ الأصنام، حزن الخادم المُكلّف بها واغتمّ غمّاً شديداً فخنق نفسه[٣].

كما اتبع المجلسي سياسة عنيفة ضد السنة والصوفية، وحاول قدر الإمكان تحويل الأقليات إلى مذهب الإمامية. وتذكر المصادر أن ما يبلغ سبعين ألف سنيّ تشيّعوا على يد المجلسي، ويظهر أنهم اعتنقوا المذهب طوعاً بمجرّد الإطلاع على تصنيفاته[٤]. وقد جرى إيفاد الدعاة الشيعة إلى المناطق حيث بقيت أقلياتٌ غير إمامية، خاصةً في أفغانستان[٥]؛ ورأى البعض أن قمع السنة الذي ازداد خلال تولي المجلسي لمنصب **شيخ الإسلام** سببٌ رئيسٌ في سخط عامة الأفغان السنّة، الذي بلغ ذروته في الغزو الأفغاني وإسقاط الدولة الصفوية.

استمر المجلسي في منصب **شيخ الإسلام** مع بدء عهد السلطان

(١) الدواني، **مهدي موعود**، ص ٦٢.
(٢) م. ن.
(٣) **الفيض**، ص ٢١.
(٤) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٢٢١.
(٥) الخواتون آبادي، **وقائع السنين والأعوام**، ص ٥٣١-٥٣٢.

حسين (١٦٩٤ ـ ١٧٢٢م)، وهو الذي توَّجه المجلسي سلطاناً. كان السلطان حسين شخصاً هلوعاً ملتزماً بالظاهر، ويقال إن نفوذ المجلسي فيه كان عظيما. فور تنصيب الشاه الجديد، طلب المجلسي إصدار فرماناتٍ ثلاثة: منع شرب الخمر والمصارعة، واعتبار رياضة سباق الحمام مخالفة للقانون. ما نعرفه هو مصير **فرمان** منع الخمر: تم تحطيم آلاف قناني الخمر المعتّقة في الأقبية الملكية. ولكنّ فرض القانون لم يدم طويلاً، لأنّ أفراد الحاشية والعائلة الملكية لم يريدوا الإقلاع عن إدمانهم على الكحول. كما اتُّخِذت إجراءات ضد استعمال التنباك. والأهم من ذلك، استصدر المجلسي فرمانا بطرد الصوفية من العاصمة، وجرى تطبيقه بصرامة[(١)(٢)].

المجلسي ومنصب الملاّ باشي

في **تذكرة الملوك**، وهو ثَبْت الإدارة الصفوية المفروغ من كتابته عام ١٧٢٦م، يبدأ المؤلف المجهول بنعت منصب **الملاّ باشي** بأنه أهم منصب ديني في المملكة. فقد كان **الملاّ باشي**:

> رئيس جميع **الملالي**..له مكانه المعلوم جانب العرش، ولا يجلس أيٌّ من العلماء **والسادة** أقرب منه إلى محضر الملك. لم يكن (الملاّ باشي) ليتدخل في أيّ شأن إلا فيما

---

(١) Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, pp. 114-117; Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, p.76;

التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٢٢١.

(٢) عبارة التنكابني هي: وكانت الصوفية قبله منتشرة فقلع وقمع أصول تلك الشجرة. [المترجم].

يخصّ طلبَ المعونات للطلاب وأهل الفضل، ورفع الظلم عن المظلومين، والشفاعة للمذنبين، واستطلاع مسائل الشرع المقدس عبر تقديم النصح في (سائر) القضايا والشؤون (الخاضعة) لـ **الشريعة**[١].

مثلما يشير إليه المؤلف، لم ينوجد منصب **الملاّ باشي** في أيام الحكام الصفويين السابقين، مع أنه دائما ما كان يوجد عالمٌ ـ يكون الأعلم عادةً ـ تكون وظائفه تقريباً هو ما ذُكر آنفاً. فمثلاً، كونه **شيخ الإسلام** في أصفهان، كان المجلسي عملياً هو **الملاّ باشي** حتى قبل استحداث هذا اللقب.

وفقاً لـ **تذكرة الملوك**، استُحدِث منصب **الملاّ باشي** في أواخر عهد السلطان حسين، وكان أول من تولاه المير محمد باقر، الذي يلحظ المؤلف أنه «أقل علماً من معاصره الآقا جمال»[٢]. ويمضي النص قائلاً إن محمد باقر الآنف الذكر هو من أسّس **مدرسة چهار باغ** الشهيرة في أصفهان وصار أول رؤسائها. ويرى فلاديمير مينورسكي Vladimir Minorsky، مترجم **تذكرة الملوك** ومحقّقه، أنّ أول من تولّى منصب **الملاّ باشي** ـ المير محمد باقر ـ هو ليس إلا محمد باقر المجلسي، ويمضي ملاحظاً «الكره الغريب عند المؤلف للمجلسي، المجدد الأبرز للأرثوذكسية الشيعية»[٣].

لكن هناك العديد من النقاط التي تثبت أن مينورسكي كان مخطئاً.

---

(١) Minorsky, *Tadhkirat al-Muluk*, p. 41.

(٢) م. ن.

(٣) م. ن.، ص ١١٠.

أولاً، توفي المجلسي عام ١١١١هـ/ ١٦٩٩ ـ ١٧٠٠م، بعد سنوات قليلة من حكم السلطان حسين، بينما تذكر **تذكرة الملوك** أن منصب **الملاّ باشي** أوكِل إلى المير محمد باقر في أواخر عهد السلطان حسين. ثانياً، يذكر الخواتون آبادي أن **مدرسة چهار باغ** دُشّنت عام ١١٢٢هـ/ ١٠ ـ ١٧١١م، بعد أكثر من عقد على وفاة المجلسي، وأن رئيسها مدى الحياة والمشار إليه في **تذكرة الملوك** ليس هو المجلسي بل المير محمد باقر الخواتون آبادي (ت. ١١٢٧هـ/ ١٧١٥م). وينص النقش على قبر الأخير صراحةً على أنه أول رؤساء **مدرسة چهار باغ** ومعلم السلطان حسين الخاص و**الملا باشي**(١). زد عليه، لم يكن لقب **المير** يعطى إلا لـ **السادة** ـ ولا يوصف المجلسي بهذا اللقب في أيّ مصدر. ويجعل **وقائع السنين** عام ١١٢٤هـ/ ١٢ ـ ١٧١٣م عامَ استحداث منصب **الملاّ باشي**(٢)؛ كما يؤكد دانش پژوه في **الفهرست** على أن المجلسي لا يمكن أن يكون أول من اعتلى منصب **الملاّ باشي**(٣).

لذا يتضح أن المجلسي لم يحمل لقب **الملاّ باشي**؛ مع أنه قام بوظائف مماثلة إبان توليه منصب **شيخ الإسلام** في عهدي الشاه سليمان والسلطان حسين.

مؤلَّفات المجلسي

كان محمد باقر المجلسي أغزر مؤلفي الحقبة الصفوية إنتاجاً، ولا يدانيه أحد في ذلك. يورد **الفيض القدسي** ثلاثة عشر مصنفاً عربياً

---

(١) المهدوي، **تذكرة القبور**، ص ١٥٨.

(٢) الخواتون آبادي، **وقائع السنين والأعوام**، ص ٥٦٥-٥٦٦.

(٣) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١١٣٦.

وثلاثة وخمسين مصنفاً فارسياً مما يُقطع بنسبتها إلى المجلسي، رغم أن الكثير من هذه المصنفات ينقسم بمفرده إلى مجلّدات عدة ـ وحدها الطبعة الحديثة من **البحار** تتجاوز مئة مجلد ـ وهذا ما يجعل عدد المؤلفات غير دالٍّ على حجم نتاجه. فمجموع تصانيفه العربية والفارسية المعدودة في **الفيض القدسي** ١٤٠٢٧٠٠ **بيت** [أي سطر]. إذا قسمت على عمره وهو ثلاثة وسبعون عاماً يكون لكل سنة ١٩٢١٥ بيتاً ولكل يوم ثلاثة وخمسون بيتاً؛ أما إذا حسبنا سنوات نضجه أساساً للقسمة، أي ثلاثة وخمسون عاماً، فإن العدد يكون ٢٤١٧٠ بيتاً سنوياً أو سبعة وستين بيتاً يومياً[1]. ويزعم التنكابني أن المجلسي كتب ألف بيت على الأقل يومياً، وهذه مبالغة فاضحة، ولكنها نموذجية في دلالتها على صاحب تراجم برانيّ، وعلى الموقف القائل بأن عظمة المؤلف تتناسب مع حجم نتاجه[2].

يطغى الطابعُ البرانيّ على كتابات المجلسي التي سندرس منها **البحار** مستقلاً؛ وتتمحور غالبيتها الساحقة حول حياة الأئمة ووفياتهم وكراماتهم إضافة إلى القواعد المستفيضة التي تحكم الحياة اليومية للمتدين الإمامي. ويبرز جلياً غيابُ المؤلفات حول **معرفة النفس** أو **معرفة الله**.

في مؤلفات المجلسي، يتصدر الأئمة كشخصيات تاريخية، إضافة إلى حياتهم وأقوالهم، واجهةَ التفكير والممارسة الدينيين؛ بينما تشكل

---

(١) المجلسي، محمد باقر: **حياة القلوب**، ج٢ (*The Life and Religion of Muhammad,* transl. by Rev. James L. Merrick (San Antonio: Zahra Trust, 1982), p. 387.)

(٢) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٢٢١.

أحاديثهم أساساً لتقعيد الشعائر، وهي مسؤولية المجلسي. فعلى سبيل المثال، يجمع المجلسي في **حلية المتقين** أحاديث متنوعة في الأعمال اليومية والآداب الشخصية للمؤمن: كيفية اللباس والأكل والوضوء والاغتسال وتقليم الأظافر والتبوّل وأمثالها؛ وأدعية دخول الحمّام والآيات المطلوب قراءتها عند العطاس - باختصار، كل ما يتعلق بأدقّ التفاصيل وما يظهر أنه سفاسف الأعمال الشخصية؛ وكل ذلك مفترَضٌ نِسْبته إلى الأئمة[1].

زاد المعاد هو مجموعة أخرى من الأحاديث التي تتناول مطوَّلا الأعمالَ المطلوب إتيانها خلال العام: الأدعية في مناسبات ولادات الأئمة ووفياتهم، ومناجيات مخصوصة بمناسبات وأعياد معينة وما إلى ذلك[2].

تحفة الزائر هو دليل للزيارة يتناول الآداب المطلوبة في زيارة الأماكن المقدسة عند الإمامية؛ خاصة أضرحة الأئمة وأضرحة ذراريهم، والصلوات والأدعية المندوبة هناك[3].وبشأن زيارة المقامات، ينبه سعيد أرجمند إلى أنه في مصنّفات المجلسي، جرى التقليل من أهمية **حجّ** مكة لحساب **زيارة** مراقد الأئمة[4]. يشدّد **الحج** على عالمية الأمة الإسلامية، وقد فسّر بعضُ الكتاب شعائره بأنها رمزٌ لتوبة

(١) المجلسي، محمد باقر: **حلية المتقين في الآداب والسنن والأخلاق**، تحقيق وترجمة الشيخ خليل رزق العاملي، دار الأمير، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م.

(٢) المجلسي، محمد باقر: **زاد المعاد**، تعريب وتعليق علاء الدين الأعلمي، انتشارات أفق فردا، ط ١، ١٤٢٣هـ.

(٣) المجلسي، محمد باقر: **تحفة الزائر**، تبريز، ١٨٩٥-١٨٩٦.

(٤) Arjomand, *The Shadow of God*, p. 169.

النفس الشهوانية عن عبادة النفس وإشارة إلى الرحلة إلى الله[1]. غير أن **الزيارة** تميل إلى تعزيز عقيدة الإمامة وطقوسها واعتبار الإمام مخلِّصاً وشفيعاً، وبهذا تزيد من برانية الإيمان عبر صرف الانتباه عن **الحج** إلهيّ ـ المركز إلى **الزيارة** إمامية ـ المركز. كانت **زيارة** المقامات تحظى نسبياً بقليل اهتمامٍ من متقدّمي علماء الإمامية، لكنّ المجلسي رأى أنها جزءٌ مهم من مذهب الإمامية. وتفشَّتْ الكتيِّبات التي تتضمن أدعيةً خاصة لقراءتها عند مختلف الأضرحة.

صنّف المجلسي رسائل عدة في آداب **الصلاة** وفي **الزكاة** وأحكام الصوم. وكانت أشباهُ هذه المؤلفات في الفقه هي بضاعةَ البرانيين. كما أولى المجلسي اهتماماً كبيراً بـ **الدعاء**، خاصة منه المرويّ عن الأئمة. ورغم أن المعنى الأصلي لكلمة **دعاء** هو مناداة الله بأسمائه الحسنى، إلاّ أن ما يبدو هدفَ **الدعاء** عند البرانيين هو تحقيق الطلبات الشخصية وتلبية الحاجات الدنيوية التي يُتوجَّه بالكثيرُ منها إلى شخوص الأئمة وعَبْرَهم. ففي **زاد المعاد** مثلاً، نجد أمثلة غفيرة على المنافع الدنيوية لهذه الأدعية والعوذات للفأفأة والآلام والأسقام وتعسر الولادة والعثور على المفقودات وما إلى ذلك[2]. في **مناجاة نامه**، يعرض المجلسي نظريةَ تقسيم اليوم إلى اثني عشر قسما كل منها ساعتان، «يحكم» أحد الأئمة كلَّ قسم. متى ما دعا الإنسان، عليه أن يتوسل في دعائه بالإمام

---

(١) علي شريعتي، **الحج**، ترجمة عباس أميرزاده، بيروت، بيروت. دار الأمير، ٢٠٠٣، ص٦٥.

(٢) يمكن العثور على أدعية مشابهة من **زاد المعاد** وكتب مماثلة في: عباس القمي، **مفاتيح الجنان**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، كلّه.

صاحب هذا الوقت[1]. كثيرٌ من مصنفات المجلسي الفارسية إنما هو ترجمةٌ للأدعية المستحبة المنسوبة إلى الأئمة، كـ **دعاء كميل والزيارة الجامعة**، وهي زيارة يستحب قراءتها لدى زيارة أيٍّ من قبور الأئمة[2].

إن اعتماد المجلسي على النقل بدل العقل، على المظهر بدل الجوهر، يتجلّى بحدة أكبر عند مقارنة منهجه بالذي عند متقدّمي علماء الإمامية ما قبل الصفويين؛ الذين وإن لم يكونوا جوّانيين، فإنهم كانوا على الأقل مستعدين لإيلاء مسألة الإيمان الاهتمامَ المفترَض أنها تستحقه كونها علة وجود الإسلام. ورغم أن أرجمند لم يفهم المضامين الهامة للمسألة، فهو يشير إلى إفراط المجلسي في جعل الإيمان برانياً جداً، وذلك عبر مقارنة **حق اليقين** للمجلسي **بالكافي** للكليني **والباب الحادي عشر** للعلامة الحلي، وهو كتاب يمثّل ذروة التنظير في العقيدة الإمامية قبل الصفويين بقرنين من الزمن[3].

حق اليقين مُؤرَّخ عام ١١٠٩هـ/٩٧ ـ ١٦٩٨م، قبل عام من وفاة المجلسي، ولذا قد يكون آخر أعماله[4]. وهو أيضاً دون أدنى شك من أكثر مؤلفاته شعبيةً. يقول الآقا محمد [بل هو أحمد] الكرمانشاهي، متحدثاً سنة ١٢١٩هـ/ ٠٤ ـ ١٨٠٥م:

إنه ليس بلد في بلاد الإسلام، ولا بلاد الكفر، خالياً من

(١) المجلسي، محمد باقر: **مناجاة نامه**، مشهد، ١٩٧٥/١٩٧٦، ص ٣-٤. انظر أيضاً **مفاتيح الجنان**، ص ٧٠٦-٧١٠.

(٢) النص العربي لدعاء كميل في **مفاتيح الجنان**، ص ٩٦-١٠١؛ والزيارة الجامعة ص ٦٢٠-٦٢٦.

(٣) Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 168-9.

(٤) هو كذلك فعلاً كما يرد في **الفيض القدسي**، ص ٤٨. [المترجم].

تصانيفه وإفاداته. وقد سمعت من بعض الثقاة أنه وقعت سفينة في الطوفان، فبلغوا أهلها أنفسهم، بعد جد وجهد، وتعب عظيم، إلى جزيرة من جزائر الكفار، ولم يكن فيها أثر من آثار الإسلام، فصاروا ضيافاً في بيت رجل من أهلها، وعلموا في أثناء الكلام أنه مسلم، فقالوا : إن جميع أهل هذه القرية كفار، وأنت لم تخرج إلى بلاد المسلمين، فما الذي أرغبك في الإسلام، وأدخلك فيه؟ فذهب إلى بيت، وأخرج كتاب **حق اليقين**، وقال: أنا وأهل بيتي صرنا مسلمين ببركة هذا الكتاب وإرشاده[1].

في الواقع، فإن **حق اليقين** ليس إلا تقرير المجلسي الدقيق باللغة الفارسية لعقائد الإمامية. هو متعلقٌ ظاهراً بـ **أصول الدين**، ولكن جلّه مخصصٌ واقعاً لسرد مفصّل عن عذاب جهنم إلى جانب التشهير المذهبي بالخلفاء الثلاثة الأوائل. خلافاً لـ **الكافي**، لا يبدي **حق اليقين** أي اهتمام بـ **فضل العلم** وتمييز العقل والجهل، بينما يجري بحث **الإيمان والكفر** بشكل روتينيّ في نهاية الكتاب. مختصرٌ جدّاً هو الباب الذي يتعرض لله وصفاته وأسمائه وأفعاله، وهو ما يجعله على طرفي نقيض مع **الباب الحادي عشر** للحلّيّ. ففي **الباب الحادي عشر**، تحتل مسألة العدل موقعاً مركزياً، حيث يعرض الحلّيّ لفعل إرادة الله في الكون، وكيف أنها لا تتعارض مع حريّة الإنسان. ويرى الحلّيّ أن شرح النبوّة **والإمامة** والمعاد يعتمد كثيراً على مفهوم **العدل** الإلهيّ. غير أن **حق اليقين** لا يتضمن أي ذكر لمفهوم العدل الإلهيّ.

---

(١) **الفيض**، ص ١٨.

كما أن النبوة تعرض سطحيّاً، وفقط عبر معجزات الرسول. أما جلّ الكتاب، فمخصّصٌ للطعن على الخلفاء الثلاثة (حوالي مائة وخمس وعشرين صفحة) ولتفاصيل القيامة بأدقّ دقائقها والتي تحتل حوالي مائة وسبعين صفحة[1]. يجري تحاشي إقامة البراهين الفلسفية والعقلية على المعاد وضرورته، ويُؤمَر الإنسان بأن يؤمن ببساطة دون أن يتبيّنَ كيف ولماذا. وثمة تجاهلٌ تام لمسألة أهمية البعث والآخرة في الحياة الشخصية للفرد. ويُنظَر إلى **الإيمان** على أنه إمّا معدومٌ وإمّا مسلَّمٌ به، ولا تعطى أيّ نصيحة حول كيفية اكتسابه أو ترسيخه أو تنميته، كما توضَعُ جانباً مساحة الجوانية قاطبة، وهي الوثيقة الصلة بمسألة البعث والمصير النهائيّ للإنسان.

لقد وصل نتاج المجلسي العريض إلى العوام لأن معظمه مكتوبٌ بالفارسية، مما جعل المجلسي قادراً على امتلاك مخيلتهم وولائهم. بالنسبة للعوام، كانت عباراته البسيطة وشديدة التعصب لما اعتبرها أسس المذهب الإمامي أَسْلَسَ من تعاليم الفلاسفة. وكما يقول براون Browne في كتابه **تاريخ فارس الأدبي** *Literary History of Persia*:

> إن النجاح الكبير لعلماء الشيعة في العصر الصفوي المتأخر، كالمجلسي، هو أنهم أذاعوا مذهب الشيعة ورؤيته التاريخية من خلال الكتابة بلغة العامة. لقد أدركوا أنه لكي تصلَ إلى الشعب، عليك باستعمال لغته في شكلها البسيط؛ فحصدوا ثمار عملهم في الحماسة القوية والواسعة التي نجحوا في إيجادها للفكرة الشيعية[2].

---

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 309, n. 35.

(٢) Browne, *The Literary History of Persia*, vol. 4,pp. 416-7.

بحار الأنوار للمجلسي

منذ وقت مبكر، كانت تعاليم الأئمة ـ أقوالهم وأفعالهم ـ تُدوَّن كما تعاليم النبيّ من قبل أتباعهم ومعاصريهم، الذين رووا حديث أئمتهم إما مباشرة أو عبر أشخاص زعموا سماعه من الأئمة. وتُعزى الغالبية العظمى من أحاديث الإمامية إلى الإمامين الخامس والسادس، محمد الباقر وجعفر الصادق. صُنِّفت مجموعاتٌ من الأحاديث في كتبٍ يُطلَق على واحدها **الأصل**، مكتوبٌ من أحد معاصري الأئمة؛ وبالجملة فقد دُوِّن حوالي أربعمائة **أصل** وجرى تداولها دائما بين علماء الإمامية في حياة الأئمة الأواخر وخلال ما يُسمّى «الغيبة الصغرى». وجرى دمج «الأصول» الأربعمائة ـ ولو ليس بأجمعها ـ في مجاميع أكثر شمولاً وعلميّةً، أبرزها الكتب الأربعمائة المعتبرة عند الإمامية. في هذه الكتب، تظهر الروايات المستقاة من الأصول الأربعمئة على نحو أوضح، وكثيرٌ منها منظَّمٌ بشكل مرن تبعاً لموضوعها. بفضل هذه الكتب نستطيع النفاذ إلى تبصّر الحركات السياسية والدينية والاجتماعية السائدة في المجتمعات الإمامية المبكرة.

لا يُعلَم عدد النسخ ـ إن وجدت أصلاً ـ من كلّ من **الأصول** الأربعمائة التي كانت متداولة بين العلماء، ولكن الكثير منها ضاع تدريجياً أو أُخفيَ في مكتبات خاصة. يأسَف المجلسي لأنّ هذه الأصول تُرِكَت «إما لاستيلاء سلاطين المخالفين وأئمة الضلال؛ أو لرواج العلوم الباطلة بين الجهال المدعين للفضل والكمال؛ أو لقلة اعتناء جماعة من **العلماء** المتأخرين بها»[1]. كما يرى أن أحاديث آل

---

(١) **البحار**، ج ١ ص ٣.

عليّ أشرفُ العلوم وأشملُها. ويتابع قائلاً: «فطفقت أسأل عنها في شرق البلاد وغربها حيناً، وألح في الطلب لدى كل من أظن عنده شيئاً من ذلك وإن كان به ضنيناً». وأُرسِلَ التلاميذ والأصدقاء إلى جميع أنحاء المملكة بل إلى جميع الأقطار لتحصيل المخطوطات، حتى بلغ ذلك إلى الفحص في بعض بلاد اليمن[١]. وبمضيّ الوقت، استطاع المجلسي جمع حوالي مائتي **أصل** وبدأ بمشروعه الذي قُدِّر له الاستمرار لما جاوز ثلاثين عاماً، وأخرج أخيراً تحفته الأدبية ***magnum opus***: المجموعة الموسوعية الهائلة من أحاديث الإمامية تحت عنوان **بحار الأنوار**.

كانت **الأصول** التي استطاع المجلسي أن يجمعها متفرقة متبددة في معظم الأحوال. ويشكو المجلسي نفسه من أن الأخبار المتعلقة بكل مقصدٍ متفرقة في الأبواب متبددة في الفصول، وهذا ربما كان أحد أسباب تركها وقلة رغبة الناس في ضبطها. يقول المجلسي: «فعزمت بعد **الاستخارة** من ربي والاستعانة بحوله وقوته، والاستمداد من تأييده ورحمته، على تأليف الأحاديث المشتتة في **الأصول** ونظمها وترتيبها وجمعها، في كتاب متسقة الفصول والابواب، مضبوطة المقاصد والمطالب. فصدَّرت كلَّ باب بالآيات المتعلقة بالعنوان ثم أوردت بعدها شيئاً مما ذكره بعض المفسِّرين فيها إن احتاجت إلى التفسير أو البيان». أما شروح المجلسي نفسه فهي صنفان: الأول مختصٌّ باللغة وفوائدها ويندرج تحت عنوان **المؤلف**، والثاني هو عملياً شرحٌ للأحاديث الواردة.

---

(١) **الفيض**، ص ٣٤.

لم يكن تأليف **بحار الأنوار**، الذي بدأ عام ١٠٧٧هـ/ ٦٦ ـ ١٦٦٧م ولم يكتمل، مهمّةً تفرّد بها المجلسي. ويذكر التنكابني أنّ عبد الله الشوشتري، وهو تلميذ للمجلسي كان يمضي جلَّ وقته مع أستاذه في مكتبته في أصفهان، قد صحّح أو ساعد في تصحيح عدة مجلدات من المجلدات الستة والعشرين الأصلية من **البحار**؛ ومن المعلوم أيضاً أنّ الشيخ [بل السيد] نعمة الله الجزائري، وهو تلميذ آخر للمجلسي، وأمينة بيگم، أخت العلّامة، قد أسهما في الكتاب[١]. ويقال إن المجلسي طلب إلى العديد من تلامذته جمعَ الأخبار من **الأصول** حول موضوع معين، وكتابتها على ورقة مع ترك البياض تحتها من أجل أن يكتب المجلسي تحقيقاته فيها إذا كان الخبر محتاجاً إلى بيان[٢]. كثيرٌ من الأحاديث ليس عليها تعليقٌ أو تنبيه، وهذا يدلّ على أن المجلسي لم يقم بحصّة الأسد من العمل، ناهيك به كلّه كما يريد أصحاب سيرته إقناعنا به. على سبيل المثال، يهاجم علي الدَّواني أولئك الذين يدّعون أن المجلسي سوعد في تأليف **البحار** ويقول بأنه من الواضح أن **البحار** كلَّه من تأليفه، لكنّه أيضاً يناقض نفسه عندما يمضي فيرى أن الاستعانة بالآخرين في هكذا عمل هائل يجب أن لا تنتقص من عظمة المؤلف[٣].

لكن هناك القليل في **البحار** مما يمكن وصفه بالمبتكر، خلا تعليقات المجلسي المنثورة فيه. ويعترض التنكابني، في **قصص العلماء**، على وصف أحد العلماء للمجلسي **بالمحدّث**، وهو مصطلحٌ

(١) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٢٢٤.

(٢) م. ن.، ص ٢٢٤.

(٣) الدواني، **مهدي موعود**، ص ٨٢.

تنحصر دلالته عند التنكابني في من يعرف الحديث ويرويه[1]. غير أن جُلَّ **البحار** مجموعةٌ من الأحاديث، كثيرٌ منها غامضٌ ومشكوكٌ في صحته، ويقال إن المجلسي ربما يكون أشرف على تدوينها وأحياناً وثّقها وعلّق عليها. في ضوء هذا، من الأنسب وصف المجلسي بـ **المدوّن**، أو ـ في أفضل الأحوال ـ **المصحّح**. وحتى كلمة **المحدّث**، التي تثير اعتراضاً عنيفاً لدى التنكابني، فهي غير ملائمة لما تتضمنه من غربلة دقيقة وممنهجة للأحاديث تبعاً لصحتها.

ولكن ما من إشارة إلى صحة أي حديث في **البحار** أو عدمها؛ ولا يقدّم المجلسي نفسه أيَّ توضيح. في هذا السياق يقول علي الدَّواني إن **البحار** هو فعلاً كالبحار حيث يوجد الجواهر والقاذورات[2].

هذا القبول الاعتباطي لأيّ حديث يُعثر عليه هو ما جعل منتقدي المجلسي يتهمونه بالتحريف والانتهازية. وفعلاً، فقد كان مقتضى الأمانة العلمية من المجلسي أن يتحقق من صحة الروايات ثم يشرحها، عوضا عن إيراد روايات مشكوك فيها وتركها دونما شرح. في هذا السياق يخطر بالبال ما أُثِر عن ابن الجوزيّ:

> ومن تلبيس إبليس على علماء المحدّثين روايةُ الحديث الموضوع من غير أن يبينوا أنه موضوع[3].

ويبدو منطقيّاً الطرحُ القائلُ بإمكانية الغربلة الممنهجة للأحاديث

---

(١) التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٢٢٠.
(٢) الدواني، **مهدي موعود**، ص ٩٠.
(٣) ابن الجوزي: **تلبيس إبليس**، دار الندوة الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص ١٢٠.

الضعيفة في المصادر المبكرة ومن ثَمَّ الحصول على مجموعة من الروايات الصحيحة اعتماداً على **الأصول** المتفرقة، وربما أيضاً على الكتب الأربعة المعتبرة. في وضعه الحالي، **البحار** هو كشكولٌ يضمّ الضعيف إلى الصحيح بشكل عشوائيّ. ومما يعمّق الارتياب في المجلسي إسهابه في بعض الاختلاقات الواضحة كما لو كانت صحيحة؛ وأحياناً تُورَد دون تعليق ويترك للقارئ أن يفسرها على هواه.

لكن رغم هذا، ورغم أنه مكتوبٌ بالعربية، فإن **البحار** أثار اهتمام الفقهاء وألهب مخيّلتهم؛ وفعل الشيء ذاته بالعوام بعد ترجمته. وقد تُرجِمت أكثر مجلّدات **البحار** إلى الفارسية، بعضها غير مرة، وهناك أيضاً نسخٌ أُرديّة. جرت ترجمة المجلّد الثالث عشر، الذي يتناول أحوال الإمام الغائب، من قبل أربعة أشخاص كلٌ على حدة؛ ويمكن قياس شعبيته في أن آخر الترجمات، بقلم علي الدَّواني في أوائل ستينيات القرن العشرين، قد أنافت على ست عشرة طبعة في إيران[1].

المجلسي والتصوف و«بدع» أخرى

إن بروز **الفقهاء** البرانيين في دور **المجتهد وشيخ الإسلام** والعالِم وإمام الصلاة في آخر العصر الصفوي قد اقترن مع، وغالباً ما استند إلى، هجمات مساندة من قبل البرانيين على الميول الدينية الأخرى التي اعتبروها مناقضةً لتوّجههم. وقعت العلوم **العقلية** كالفلسفة والكلام **والحكمة**، إضافة إلى رجالاتها، تحت الهجوم دونما تمييز؛ ولكن **الفقهاء** وجّهوا أعنف هجماتهم وأشرسها ضد التصوّف والصوفية. هذه

(١) الدواني، علي: **مهدي موعود، ترجمه جلد سيزداهم بحار الأنوار**، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٩٧١-١٩٧٢.

القسوة لم تكن مختصة بـ **الفقهاء** الإماميين، لكنّ حماسهم كان ـ بلا ريب ـ منقطعَ النظير.

طيلة تاريخ الإسلام، كانت إدانة أيّ ممارسة تشير ولو من بعيد إلى الانحراف عن القرآن و**السنّة** أمراً معتاداً في كتابات العلماء المسلمين وخطابهم، لا سيما عند الصوفية. بسبب مرونة مصطلح التصوّف ـ واستعماله ليشمل طيفاً واسعاً من الأفكار والممارسات ـ كان بعض الصوفية كثيراً ما ينتقدون آخرين منهم لعدم مراعاتهم أوامر القرآن و**السنّة**. فمثلاً، اعترض أبو يزيد البسطاميّ على أحد مريديه لإتيانه عملا لم يكن متفقاً تماماً مع **الشريعة**؛ بينما أكّد الجنيد البغدادي أن جميع علم الصوفية «مضبوطٌ بالكتاب و**السنّة**، ومن لم يحفظ القرآن ولم يكتب **الحديث** ولم يتفقه، لا يُقتدى به»[١]. إجمالاً، انصبّ جلُّ الهجمات على التصوف «الشعبي» ـ ثقافة cult الدراويش التائهين أو القلندرية ـ بينما جرى التسامح مع التصوف «الراقي» ـ أو بتعبير أدق، العرفان الإسلامي والجوّانية إلهيّة ـ المركز. كما أن الملا صدرا، وهو نفسه جوّانيٌّ اصطدم بـ **العلماء** الأرثوذكسيين، قد أدان التصوف الشعبي بأقوى العبارات[٢].

لم يألُ فقهاء الإمامية المتأخّرون جهداً في حملتهم الشاملة على الصوفية من جميع الميول والأصناف؛ وصُنِّفت رسائلُ عديدة في نقض

---

(١) Muhammad Umar Memon, *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion* (The Hague, 1976), p. 25.

(٢) الشيرازي، صدر الدين بن ابراهيم: **كسر أصنام الجاهلية في ذم المتصوفين**، طهران، ١٣٤٠هـ ش./ ٧١-١٩٧٢م. وهو دليل نموذجي منصف يتحرى التجاوزات المتناقضة السيئة السمعة لبعض الصوفية.

عقائدهم. وممن تميّز بضراوته الملاّ محمد طاهر القمّي، أستاذ المجلسي وشيخ **الإسلام** في قمّ. إبان حكم الشاه عباس الثاني، اصطدم لأجل هذا مع محمد تقي المجلسي والملا خليل القزويني، اللذَيْن كانا مُقرّبَيْن من السلطان. وقد نصَّ القمي على أنّ عقائد الصوفية والفلاسفة مناقضةٌ لدين الإسلام وتعاليم القرآن[1]. أمّا الحرّ العاملي، **شيخ الإسلام** في مشهد، فقد استعرض ألفَ حديث زعم أنها رُوِيَت في الردّ على الصوفية[2]. كما هاجم نعمةُ الله الجزائريّ (ت. ١١١٢هـ/ ٠٠ ـ ١٧٠١م) الشيخَ الراحلَ البهائيّ بسبب معاشرته لـ«المبتدعين والصوفية وأولئك القائلين بمذاهب العشق الإلهيّ»[3].

خلافاً للقمّيّ، لم يكرس المجلسي مصنّفاً كاملاً لنقض ما دعاه «هذه الثمرة الإبليسية الفاسدة»[4]، مع أنّ مشاعره المعادية للتصوّف تتردد كسيمفونية في مؤلفاته الرئيسة. ولكن يمكن تحسس الأهمية التي أولاها لنقض التصوف من خلال تخصيصه بباب كامل في رسالته الموسومة **الاعتقادات**، والتي صَنّفَها في ليلة واحدة خلال رحلته إلى مشهد نزولا عند رغبة مؤمن مجهول. لذا عملياً، يُعرَض النقضُ الصريح لكل الأفكار التي تمتّ إلى الصوفية بصلة بوصفه أصلاً من أصول الدين، وإن كان هذا تضميناً لا إعلاناً.

تركّزت هجمات المجلسي أساساً على ما اعتُبِر، أقله للأرثوذكسية، ممارساتٍ مريبةٍ جداً عند التصوّف الشعبي مما كان سائداً لدى طرق

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٥٠٣-١٥٠٥.
(٢) معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، ج ١ ص ١٧٨-١٨٠ و ٢٥٧-٢٥٨.
(٣) م. ن.، ج ١ ص ٢٨٥.
(٤) المجلسي، محمد باقر: **رساله سؤال وجواب**، تبريز، ١٩٥٣/ ١٩٥٤، ص ٤.

الدراويش ـ دون أن يكون مقصوراً عليها ـ مثل **السماع والذكر الجليّ وترك أكل الحيوان** والتهاون في تطبيق أوامر الشريعة **واعتزال المجتمع** وأشباهها من الممارسات.

يرى المجلسي أن ترك أكل اللحم محرّمٌ لأنه يؤدّي إلى الأمراض الذهنية والجسدية، ولذا لا يجد عجباً في تفوّه الصوفية بهذا الهراء، ذلك أنهم يعتكفون في كهوفهم وصوامعهم أربعين يوماً وليلة دون أكل اللحم[1]. إن اعتزال الصوفية للعالم وللحياة اليومية ـ عادة لأربعين يوماً وليلة ـ هو أمرٌ مُدانٌ لأن أيَّ نوع من الاعتزال يورث اللامبالاة بـ **واجبات** الإيمان التي يعدّد المجلسي بعضاً منها: التواصل الاجتماعي مع سائر المسلمين، **والأمر والنهي** وتعليم الآخرين أحكام **الدين** وعيادة المرضى، وشهود الجنائز، والسعي في حوائج الآخرين الماديّة والمعنوية وفرض أحكام الإسلام على المستوى الاجتماعي. وبما يكفي من البراغماتية، يبدو أن المجلسي نسي أن الانفراد بالنفس هو عمل مأثور عن محمد والأئمة وغالبية الأنبياء المذكورين في القرآن.

يقول المجلسي إن أعمال **الذكر الخفيّ والذكر الجليّ** لا أساس نقليّاً لها وهي تالياً **بدعة**. ويؤكّد أن كلّ بدعة ضلالة وكلّ ضلالة في النار. ولم يكتفِ الصوفية بهذه البدع، بل سعوا دوما إلى هدم أصول الدين نفسها؛ ويحمل المجلسي حملة شعواء على فكرة **وحدة الوجود** ويتهم الصوفية باعتناق **الجبر وسقوط العبادات**.

في **الاعتقادات**، يحذر المجلسي إخوانه المؤمنين قائلاً: «احترسوا لدينكم وإيمانكم من أحابيل هؤلاء الأبالسة والدجّالين، وكونوا واعين

---

(١) الدواني، **مهدي موعود**، ص ١٢٩.

لمكايدهم الموضوعة لخداع العوام الجاهلين»[1]. زيادة على هذه التشنيعات، يتساءل المجلسي كيف سيحتجّ أتباع هؤلاء لأنفسهم على تولّيهم إياهم في يوم الحساب؟ كيف يمكن للإنسان اتّباع أمثال الحسن البصري الملعون في أحاديث عديدة؟ كيف يمكن اتّباع سفيان الثوري الذي كان عدوّا لجعفر الصادق؟ أو أمثال الغزاليّ الذي كان **ناصبياً** بيّنَ النصب، ادّعى لنفسه **الإمامة** مثلما كانت لعليّ، ورأى الإثم على من يلعن يزيد؟ كيف يمكن اتّباع الملعون أحمد، أخ الغزاليّ، وهو الذي اعتقد أن إبليس من أحبّ الخلق وأقربهم إلى الله؟ كما يتعرّض المجلسي لجلال الدين الروميّ، الذي كان كتابه **المثنوي** وما يزال يسمّى في إيران «القرآن الفارسي»، وذلك لأنه قال بأن ابن ملجم، قاتل الإمام عليّ، سيشفع للإمام في يوم الحساب. ويهاجم المجلسي أيضاً بيتَ الروميّ الشهير «إفترسَ اللونُ انعدامَ اللون»؛ ويقول بأن الإيمان بـ **الجبر** **ووحدة الوجود** وإسقاط العبادات متغلغلٌ في كلّ صفحة من كتابات الروميّ[2]. ويستدعي [محيي الدين] ابن العربيّ الازدراءَ بسبب نظريّته في **وحدة الوجود** **ومعراجه** المزعوم إلى السماء ورؤيته أن منزلة الإمام عليّ دون منازل الخلفاء الثلاثة الأُوَل. أخيراً، يُعنّف المجلسي الصوفية «لزعمهم العلم بأسرار الكون على جهلهم بـ **الحلال والحرام** وقسمة الإرث وما إليها»[3].

كانت ممارسات التصوّف الشعبيّ مريبةً جداً في نظر **الفقهاء** الحرفيين، بل وحتى عند أنصار التصوّف «الراقي» والعرفان؛ وقد

---

(١) م. ن.، ص ١٢٨.
(٢) م. ن.، ص ١٣٥.
(٣) م. ن.، ص ١٣٦.

استطاع المجلسي صياغة ردٌ منطقيٌ عليهم. أما مسألة الصوفية «الراقين» - الروميّين والغزاليّين - فهي أشْوَكُ بكثير؛ وأدّى غموض العديد من مفاهيمهم إلى خلق صعوبة لدى **الفقهاء** البرّانيّين في تخطئتهم على أساسٍ محضٍ دينيّ. حتى الحالات القصوى كشطحات الحلاج «**أنا الحق**» و«**أنا الله**» تحتمل التأويل وفقاً لـ **فقيه** (سنّيّ)؛ فهذه العبارات بالغة الغموض إلى درجة أنها قد تكون صادرة عن خلوص النية أو عن **الشرك** والبدعة، دون ترجيح أحد الاحتمالين[1]. لا يخوض المجلسي قط في التفاصيل عند انتقاده التصوّف «الراقي» لجهة أصولهم العقدية؛ بدل ذلك، يركز في كلام خصومه على العبارات المعادية للشيعة والمخالفة لـ **الشريعة**.

إلى جانب الاعتبارات الدينية الخالصة، كان ضرورياً للبرانيين محاربة التصوّف بجميع أشكاله واستئصال شأفته. كان اللابرانيون - خاصة الصوفية «الراقون» - خطرين لمجرد أنهم وضعوا **الإيمان والمعرفة** فوق كلّ ما عداهما ولم يروا منزلةً أو شرفاً خاصّين في الأمة الإسلامية لـ **الفقيه**، الذي كانت مسؤوليته اليتيمة نظرياً هي التوجيه في أمور الفقه. وقد سبقت ملاحظةُ الامتهان الذي أبداه الملا صدرا لأولئك **الفقهاء** الذين تجاوزوا هذا الحدّ.

وقد فاقَمَ من مشكلة التصوّف الشعبي الدعمُ الجليُّ الذي حظي به من عوام المسلمين غير المثقفين؛ وكما أسلفنا، فقد طُرِد الكثيرون من الصوفية من أصفهان بأمر من المجلسي[2][3]. واجه المجلسي المشكلة

---

(١) Memon, *Ibn Taimiya's Struggle*, p. 31.

(٢) Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, p. 76; التنكابني، **قصص العلماء**، ص ٢٢١.

(٣) سبقت الإشارة إلى أنني لم أجد أنه نفاهم من أصفهان، وعبارة التنكابني هي: وكانت=

بوضع جميع الصوفية، سواء الشعبيّون والأرثوذكسيّون، في سلّة واحدة، واتهامهم قاطبةً بالهرطقة و**البدعة** والكفر. وقد حُكِمَ بـ **كفر** جميع الصوفية ـ وبالتالي كل من رأى المجلسي أنه أولى اهتماماً زائداً لحقائق الإيمان الداخلية ـ وباستحقاقهم لنار جهنم. إن هذا الربط العشوائي بين جميع العلماء والمفكرين ذوي الميول غير المتناسبة مع ميول المجلسي هو ما يلقي على دوافعه ظلالاً قاتمة من الشك؛ إذ إن نبذ الفلسفة و**الحكمة** والتصوّف وذمّها لا يمكن إلا أن يسهم في احتكار **الفقهاء** البرانيين لولاء العوام الديني. وقد بلغ من تصميمه على استئصال كل أثر للأهواء اللابرانية، ومن وعيه لخطورة الارتباط ولو من بعيد بالتصوّف، مبلغاً جعله يبذل قصارى جهده لتبرئة والده من الاتهامات الموجهة إليه:

> لا تظننَّ ـ لا سمح الله ـ أن والدي كان صوفيا! لقد كان عارفاً بأحاديث الأئمة، ومن كان كذلك لا يكون صوفيا. لقد كان ذا تقوى وورع كبيرين وكان يدعوهما تصوّفاً ليجتذب إليه الصوفية ويؤثّر فيهم مانعاً إياهم من التفوّه بالتفاهات وارتكاب الموبقات. وبفضل هذا الأسلوب وُفِّق إلى هداية العديد منهم. وعندما فقد الأمل في نهاية حياته ورأى أنهم (الصوفية) أعداء الله والمسيطرون على العوام، كشف عن كرهه لهم. إني أدرى الناس بأساليب والدي، ولا زلت محتفظاً بكتاباته حول هذه المسألة..[1].

=الصوفية قبله منتشرة فقلع وقمع أصول تلك الشجرة. [المترجم].

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ٥٣٥.

تغدو إدانة المجلسي العشوائية لكل أشكال اللابرانية أكثر إثارةً للريبة عندما نلحظ أن عالماً مثل ابن تيمية، الذي سلخ سنيّ حياته في الصراع ضد الإسلام اللاأرثوذكسيّ، كان يكنّ احتراماً كبيراً لأوائل الصوفية كالجنيد وأبي يزيد البسطاميّ لمجرّد أنهما رأيا في الالتزام الدقيق بالقرآن **والسنّة** «أصل التجربة الصوفية جمعاء»[1]. يعترف ابن تيمية، وهو براني أساساً، بأنه وجَدَ المُثُل الصوفية رائعة، ونظر إليها كمصدرٍ للاكتفاء الروحيّ والعقليّ. أما المشكلة، فتكمن برأيه في التجاوزات التي تُرتَكَبُ باسم التصوّف. زيادة على ذلك، فقد ندّد بكلّ ما هو بدعة؛ أما المجلسي فمن جهته أدان الصوفية كمبتدعين وهراطقة، غير أنه تعامى عن - وفي بعض الحالات شجّع جاهداً - العديد من البدع التي رُوِّجت باسم الأرثوذكسية الإمامية. إلى جانب ذلك، بينما أدان اللابرانيين بسبب بِدَعِهم المفتَرَضة، فإنه لبّى الحاجات الروحية لحكّام بالغي العجز والضعف ولحاشيتهم، مع أنّ فسقهم وفجورهم كان غير متناهٍ، ومع هذا تحمّلهم المجلسي بتذمّرٍ لا يكاد يُلحظ.

تفسير المجلسي لمصطلحي العلم والعلماء

إنّ تفسير المجلسي لمصطلحي **العلم والعلماء** بالغ الأهمية، لفهم ليس فقط منزلته الشخصية ولكن أيضاً الأسسَ الفكرية لمجموعة العلماء الذين برزوا مع نهاية العصر الصفوي. بالنسبة للمجلسي، تدل كلمة **العلم** على معرفة العلوم النقلية، وبالذات رواية الأحاديث المنسوبة إلى الرسول والأئمة وتفسيرها:

---

(١) Memon, *Ibn Taimiya's Struggle*, p.25.

وأما ما أراده (عليّ) بقوله «العلم فريضة على كل مسلم» فهو العلم بأوامر الله، بالصلاة والصوم والحج: ومخازن هذا العلم هم الأئمة الأطهار ومن أنابوهم من **الفقهاء والمحدّثين**»[1].

بالنتيجة، فإن **العالم** هو من درس **الفقه والحديث** وأتقنهما. وكما شرحنا في الفصل السابق، فإن البرانية ـ دراسة **فروع الدين** ـ تهتم غالباً بالشعائر والأحكام المتعلقة بالإظهار الخارجي للتسليم، أي الإسلام. وتتطلب معرفة هذه الشعائر والأحكام فهما دقيقاً للأحاديث والتفاسير القرآنية **وأصول الفقه** واللغة العربية. وفي رأي المجلسي، فإن كل من يكتسب هذه العلوم يستحق أن يسمّى **عالما**. وبما أن شروط العلم البراني لا تتضمن **الإيمان** ـ الذي يستحيل قياسه لعدم تعلقه بالظواهر ـ فقد صار ممكناً نظرياً لمن لا يملك إيماناً سويّاً بأصول الدين أن يغدو **عالما** بالمعنى الشعبي للكلمة، وبالفعل فإن هؤلاء **العلماء** الزائفين هم من يعنّفهم الغزاليّ والملا صدرا في رسائلهم الموجهة ضد **الفقهاء** البرانيين.

يُجلّ القرآن **العلماء** بقوله إنهم الوحيدون الذين يخشون الله. من الواضح أن العلم المقصود بالآية ليس العلم بالظواهر الذي يتضمنه **الفقه والحديث**. إذا كان المقصود بـ **العلم**، كما يرى المجلسي، هو علم **الحديث**، فإننّا نستنتج أن أكثر عباد الله خشيةً له هم المتبحرون في أحاديث النبي والأئمة. وبالتالي فإن **الفقهاء** البرانيين هم أكثر عباد

---

(١) صفاري، **زندكاني مجلسي**، ص ١٣؛ انظر أيضاً: **البحار**، ج ١ ص ١-٥ وأيضاً ج ٢ كلّه، من أجل الإطلاع على تعليقات المجلسي على الأحاديث الإمامية في العلم والعلماء.

الله خشيةً له: هكذا يُرفَّعُ المجلسي ومن اتّبعوه فكرياً إلى منزلة عليا في المجتمع الشيعي لا يعلو عليها إلاّ الرسول والأئمة أنفسهم. ويؤكد تماماً على هذه الحقيقة الحديثُ المشهورُ: «**العلماء** ورثة الأنبياء».

لذا ففي عيون العوام البسطاء، يُنظر إلى **العلماء** ـ أو بالأحرى، **الفقهاء** ـ على أنهم فوق الشبهات في ما يتعلق بالإيمان والاستقامة؛ إنْ كانوا فعلاً ورثة النبي ومفسري كلماته، فكيف يمكن أبداً الشكُّ فيهم؟ *هكذا تترسخ تماماً قاعدة* **العلماء** *الدينية بين الناس*، لأنه لا *يمكن للمؤمن البسيط أن يشكَّ طرفةَ عينٍ في مصداقية* **الفقيه** *أو* **المحدث** *أو* **المفسر**، فهذا الشخص ـ أقله في نظر السُذَّج ـ **يجب** أن يكون مؤمناً لأنه **عالمٌ**. يجب النظر إلى الاحترام والتوقير اللذَيْن يتمتع بهما **العلماء** في المجتمع المسلم في سياق الافتراض ـ الواعي أو غير ذلك ـ بأن رجل **العلم** هو أيضاً رجل **الإيمان**.

لقد نظر أتباع **الفقهاء** الإماميين البرانيين إليهم دائما كشخصيات كاريزمية؛ وأعاد **فقهاء** العصر الصفوي، وعلى رأسهم المجلسي، تفسيرَ مصطلح **العلم** بحيث أصبح مرادفاً لـ **الفقه**، وهذا ما جعلهم يحتفظون بمواقعهم كقادة كاريزميين للمجتمع في تعاليم الأرثوذكسية الجديدة. كما عُزِيَتْ كراماتٌ كثيرة إلى **الفقهاء**؛ وتنضح السِّيَرُ المدرَجة في كتب مثل **قصص العلماء** بالحكايات العجيبة عن أفعالهم وأحلامهم[1]. كان **الفقهاء** خبراء في أصول الفقه، بينما كانت العامة، وجلّها أميّ، مضطرةً للعودة إليهم للتوجيه في مسائل **الفقه**. ولكن مع

(١) انظر: التنكابني، **قصص العلماء**، كلّه. من أجل الإطلاع على كرامات محمد تقي المجلسي، انظر ص ٢٥٠-٢٥١.

التركيز المتجدد على السجايا الكاريزمية لـ **الفقهاء/العلماء**، لم يعُدْ عوام الإمامية ينظرون إليهم كمراجع في المسائل الفرعية فحسب، ولكن كوسطاء في مسائل الإيمان. لهذا يُمدح **العلماء** في الأحاديث بأنهم «**سفن النجاة**» التي تتصل بالأئمة المعصومين؛ مدادهم أقدس من دماء الشهداء؛ هم أبواب السماء وإهانتهم تجلب غضب الله، وهكذا دواليك. كما ادّعوا أيضاً حقّ **الشفاعة**، وعملوا **الاستخارة** لمؤمني الإمامية. وقد أثبت **الفقهاء** أن الطريق الوحيد إلى الله هو عبر **التوسل** بالأئمة في الدعاء؛ وبعدما أصبحوا المفسرين الحصريين لتعاليم النبي والأئمة وورثةَ علم النبي، صار **الفقهاء** الوسائطَ التي بها يصل العوام، الذين كان المجلسي يزدريهم إجمالاً، إلى الأئمة؛ وبالتالي يحصلون على سبيل غير مباشر إلى الله. هكذا تأسست الطبقة الثالثة من الهرمية الموصلة إلى العرش الإلهي، وتمت ولادة «إكليروس» إمامي غير رسمي[1].

ذرية محمد باقر المجلسي

مع أن القليل معلوم نسبياً عن حياة آباء المجلسي ومؤلفاتهم، فإن هذا لا ينطبق على ذريته. بفضل منزلة المجلسي في نهاية العصر الصفوي والدور المحوري الذي لعبه مجدِّداً لـ«الأرثوذكسية»، جرى الاعتناء بتسجيل أسماء ذريته وأنسبائه وأعمالهم. عموماً، تكشف عائلة المجلسي عن وفرة من **المحدِّثين والفقهاء** وشخصيات ذوات مناصب دينية وسياسية رفيعة.

---

(١) حول شفاعة الأئمة، انظر:
المجلسي، محمد باقر: **حياة القلوب**، طهران، ١٩٥٤/١٩٥٥، ج٣ ص ٣٨. وانظر أيضاً:
المجلسي، محمد باقر: **تحفة الزائرين**، طهران، ١٩٥٥/١٩٥٦، ٣٦٠-٣٦٥.

وفقاً لـ **مرآة الأحوال**، كان لمحمد باقر المجلسي أخوان وأربعة أخوات: كلا الأخوين كان عالماً، كما تزوجت جميع الأخوات من علماء. أما أول أخويه، الملاّ عزيز الله (ت. ١٠٧٤هـ/ ٦٣ ـ ١٦٦٤م)، فكان أديباً وبرانياً مشهوراً ومن أغنى أغنياء عصره. بينما سافر الأخ الثاني الملاّ عبد الله (ت. ١٠٨٤هـ/ ٧٣ ـ ١٦٧٤م) إلى الهند. أما أصهاره الأربعة: فقد تحدّر اثنان منهم من مازندران، وواحدٌ من شمال أذربيجان، والرابع ـ ولا يذكر عنه المصدر شيئاً آخر ـ تحدّر من إقليم فارس[١].

جاء الملاّ محمد صالح المازندراني (ت. ١٠٨١هـ/ ٧٠ ـ ١٦٧١م) شاباً إلى أصفهان، هرباً من الفقر على ما يبدو. وقد أثّرت موهبتُه في العلوم النقلية في محمد تقي المجلسي إلى حد بلغ أن زوَّجَه ابنته، أمينة بيگم. وكانت هي نفسها ضليعة في العلوم النقلية ويروى أنها كانت **مجتهدة**[٢].

بين الجيل الثاني لذرية محمد تقي، هناك على الأقل تسعة ما بين علماء وزوجات علماء، وبذا أسسوا قراباتٍ مع التجار المعروفين وعائلات **السادة**. تزوجت بنات محمد باقر من علماء، بعضهم أنسباء لبعض آخر. وقد تزوج أحد أبنائه فتاة من **سادات** أردستان. وله بنتٌ تزوجت تلميذه محمد صالح الخواتون آبادي، الذي خلف المجلسي في **إمامة جمعة** أصفهان في بداية القرن ١٢هـ/١٨م. وقد بقي المنصب متوارَثاً في عقبه مائة سنة أخرى، حيث استمرت عائلة المجلسي نخبةً مثقفةً في أصفهان خلال المشكلات التي جلبها الغزو الأفغاني للمدينة.

(١) من أجل تفاصيل عن سلالة المجلسي، انظر:
Pampus, *Die Theologische Enzyklopaedie*, pp. 53-92.

(٢) الكرمانشاهي، **مرآة الأحوال**، foll. 33 ب- ٣٤أ.

أما حفيد محمد باقر، المير محمد حسين الخواتون آبادي (ت. ١١٥١هـ/٣٨ ـ ١٧٣٩م)، فقد صار **إمام الجمعة وشيخ الإسلام والملا باشي**، واقتفى خطى جدّه في تطبيق سياسة عنيفة ضد الصوفية، ويُحكى أنه لجأ شخصيا إلى العنف الجسدي[(١)].

تزاوج الجيل الثالث مع الأسر الدينية الأخرى في أصفهان وخارجها كالنجف وكربلاء ومشهد. وغدا أحد أحفاد محمد تقي أول المجلسيِّين الذين انتقلوا إلى البنغال حيث أشرفوا على نموّ مؤسسات الإمامية ورعاية علمائهم[(٢)].

استمر الجيل الرابع في تخريج العلماء في أصفهان، مع أنه هناك دليل واضح في البيت المازندراني على **فقهاء** يتقربون إلى طبقة البازار الثرية، محاولين تأمين طرق جديدة للأمان الاقتصادي مع تبلبل علاقتهم بالبلاط إبان مرحلة الأفشارية الانتقالية. إن العلاقات بين البرانيين والبازار وما نتج عنها من استقلال سياسي نسبي أثبتت أهميتها الحاسمة لنمو سلطة البرانيين في القرنين التاسع عشر والعشرين. بيد أن هذا الجيل أطلَعَ علماء من أبرَزِهم الآقا محمد باقر البهبهاني[(٣)].

---

(١) Pampus, *Die Theologische Enzyklopaedie*, pp. 53-92; Lockhart, *The Fall of the Safavi Dynasty*, p. 76.

(٢) حول وجود التشيع والعلماء إيرانيي المولد في الهند خلال تلك الحقبة، انظر:
Juan R. Cole, *Imami Shi'ism from Iran to North India*, 1722-1856 (Ph.D. thesis University of California, Los Angeles, 1984).

(٣) حول الصلات بين الفقهاء والبازار، انظر:
Nikkie R. Keddie, 'The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran' in *Scholars, Saints and Sufis*, ed. By N. Keddie (Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1978), pp. 211-229.

جعل البهبهاني، وهو أوّل كبار العلماء بعد المجلسي، كربلاءَ أهمَّ مراكز الدراسة الإمامية في القرن ١٢هـ/١٨م. وقد تابع عمل المجلسي في تضييق نطاق الأرثوذكسية عند الإمامية وتحديده، ولكن بينما ركّز المجلسي جهوده على «تنقية» المذهب الإمامي عبر تطهيره من اللابرانية، فإن البهبهاني صبَّ اهتمامه على مسألة خطيرة هي علم الأصول. فأفتى بأن جميع من يرفضون أحكام **العقل** و**الاجتهاد** كمصادر للتشريع هم غير مؤمنين. وتركزت هجماته على المدرسة الأخبارية المنتشرة آنذاك، ومهَّد انتصاره اللاحق عليهم الطريقَ لازدياد ملموس في نفوذ **المجتهدين** الأصوليين؛ وبهذا حدّد مسار تطور المذهب الإمامي ووتيرتَه إلى يومنا. إذا كان المجلسي هو مجدد الأرثوذكسية الإمامية، فإن من الممكن رؤية البهبهاني مؤسساً لمرحلة جديدة في أصول الفقه لدى هذه الأرثوذكسية، نتج عنها اعتبار **المجتهد خليفة الرسول**، وهو لقبٌ لا يبعد إلا خطوة واحدة عن مبدأ **ولاية الفقيه**، [أي] حجر الأساس في الدستور الإيراني الحالي(١).

ومن أهم أحفاد المجلسي السيد محمد مهدي الطباطبائي البروجردي، المعروف ببحر العلوم (ت. ١٢١٢هـ/٧٨ ـ ١٧٧٩م)(٢). ومن الممكن عدُّه أبرز العلماء البرانيين في العصر القاجاري المبكر، وهو المسؤول عن نقل مركز الدراسة الإمامية من كربلاء إلى النجف. كما أن آية الله حسين البروجردي (ت. ١٩٦١م)، آخر **مراجع التقليد** المتفرّدين في إيران، كان يرجع بنسبه إلى المجلسي؛ ولذا يُزعم أن

(١) من أجل تفاصيل سيرة البهبهاني، انظر:
الدواني، علي: **أستاد كل محمد باقر بن محمد أكمل معروف بوحيد بهبهاني**، قم، ١٩٥٨.
(٢) التبريزي، **ريحانة الأدب**، ج١ ص ١٤٤-١٤٥.

عائلة المجلسي أنجبت ما لا يقل عن خمسة مراجع تقليد: محمد تقي المجلسي، محمد باقر المجلسي، الوحيد البهبهاني، بحر العلوم وآية الله البروجردي[1].

هكذا يمكن اعتبار عائلة المجلسي شاملةً لجميع الميول الدينية، من مركزية - الإله السنّية/ الصوفية للحافظ أبي نعيم، إلى التوليفية الغامضة الوسطية لمحمد تقي المجلسي، إلى البرانية إمامية - المركز بشدة لمحمد باقر المجلسي والأرثوذكسية الفقهية المتزايدة لذريته، الذين لم يُظهِرْ أيٌّ منهم، وفقاً للمصادر، أية ميول جدية نحو اللابرانية. بناءً عليه، يمكن اعتبار عائلة المجلسي، في تطورها، انعكاساً ونموذجاً مصغّراً للصعود التدريجي للبرانية الإمامية في إيران الصفوية.

(١) هناك جدل في مسألة المرجع الأول؛ إذ يميل معظم الباحثين الكلاسيكيين كما المعاصرين في تاريخ التشيع الإثني عشري إلى تبسيط المسألة برمتها عبر جعلهم جميع العلماء الشيعة الكبار، من الكليني إلى الخميني، مراجع. انظر في هذا السياق:

Michael M.J. Fischer, Iran: *From Religious Dispute to Revolution* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980), pp. 252-54.

الفصل الخامس

البرانية تحت المجهر: عقيدتا الانتظار والرجعة عند الإمامية



المدخل

رغم أننا قلنا الكثير عموماً عن ثنائية الجواني/البراني، وبالذات عن البرانية وأنصارها، فإننا لمّا نكتشف بدقة كيف تتجلّى الرؤية البرانية الشاملة *Weltanschauung* عملياً؛ عبر تحليل عقائد أساسية في الإسلام وفي مذهب الإمامية. من أجل هذا علينا أن نستأنس بمقاربة المجلسي المُفرِطَةِ الحساسية idiosyncratic للأخرويات eschatology الإثني عشرية، وبالخصوص ظهور المهدي في آخر الزمان. ذلك أن خير ما يمثل روح البرانية هو جملة الأحاديث الإمامية التي تهتم بعقيدة ظهور الإمام الغائب؛ ورغم أن لبّ هذه الأحاديث جوّاني إماميّ - المحور، فقد أولع بها المجلسي وزملاؤه الفقهاء.

المسيحانية في الإسلام

تشترك غالبية الأديان الكبرى في الإيمان بمخلّصٍ مؤمَّل يظهر في آخر الزمان ليبيرَ الظلم ويقيم العدل والمساواة. فالمسيحيون واليهود والزرادشتيون، وكلّهم وقعوا يوماً ما تحت حكم من يخالفونهم ديناً، حافظوا في تقاليدهم على ما يتعلّق بمخلّص مستقبليّ موعود من سلالة مصطفاة إلهيّاً. كان ظهور هذا المخلّص أو عودته مأمولة بمشيئة الله، ليرفع عذابات المؤمنين وينهي سلطان أعداء الله ويقيم مملكة الله على

الأرض. ورغم أن مصطلحي «المسيح» و«المسيحانية» لهما صبغة يهو ـ مسيحية ويدلان على منظومة معيّنة من الاعتقادات اليهو ـ مسيحية، فإن من الممكن توظيفهما في سياق إسلامي. بطبيعة الحال، تختلف التقاليد المسيحية واليهودية والإسلامية في الصيغة التي يقدَّم بها المخلّص الموعود. يعتقد المسيحيون بـ«المجيء الثاني»، واليهود بمن لم يأتِ بعد، بينما يؤمن المسلمون بـ«**ظهور**» شخصٍ أو «**قيامه**» في آخر الزمان. المخلّص الإسلامي هو المهدي، الشخصية الأخروية eschatological الكاريزمية، والقائد المنتظر الذي سينهض حتماً من أجل إطلاق تحول اجتماعي كاسح لاستعادة حكم الله وملء الأرض قسطاً وعدلاً. يجسِّد المخلّص الإسلامي مطامحَ أتباعه في إعادة الإسلام نقيّاً، وهو ما سيجلب الهداية الحقة السليمة لجميع البشر، واضِعاً نظاماً اجتماعياً عادلاً وعالَماً خالياً من الظلم حيث يكون الإسلام هو النموذج العالمي الأوحد.

وبالرغم من وجود تشابه فعليّ بين المسيحانية الإسلامية والأفكار اليهو ـ مسيحية حول المسيح، فإن عقيدة المهدوية كما يؤمن بها المسلمون تتمتع بمزايا مغايرة جدّاً. خلافاً للعقيدة المسيحية، لا ينظر مفهوم الخلاص الإسلامي إلى الإنسان كخاطئ أصليّ يحتاج إلى الخلاص عبر الانبعاث الروحي، كما إنه لا يمتلك تصوراً قومياً للخلاص كما هو الحال في اليهودية، حيث تتحقق مملكة الله في أرض الميعاد من أجل شعب مصطَفى مستقل بذاته. في الإسلام ـ أقله للغالبية السنّية ـ فإن ظهور المهدي هو بكل بساطة لازمٌ منطقياً عن المسؤولية التاريخية لأتباع هذا الدين، أي تأسيس المجتمع السياسي ـ الديني المثالي، وهو **الأمة** العالمية التي تشتمل على كل من يؤمن الله

وما أنزله على محمد. بهذه الكيفية، لا تلعب المسيحانية دوراً محورياً في الإسلام كالذي يلعبه مفهوم المخلّص المصطفى إلهيّاً في الديانات التوحيدية الأخرى. لهذا السبب، لا يَعتبر جمهور المسلمين المهدويةَ جزءاً أساسياً من العقيدة، رغم أنهم ينتظرون ظهور المهدي[1].

كما إن مسؤولية المسلمين التاريخية في النضال من أجل العدالة تحمل في طياتها بذور تحدّي الإسلام الثوري لكل نظام قد يهدد تحقيقها. وقد غرس النبيُّ نفسه بذورَ هذه المسؤولية التي تمظهرت بشكل ثورات عديدة عبر التاريخ الإسلامي.

لم يكن محمد مجرّد صاحب دين جديد، بل كان قيِّما على نظام مبتكر في السياسة والاجتماع. وقد وفَّرتْ رسالتُه المتمثّلة في القرآن زخماً روحياً وسياسياً اجتماعياً لخلق مجتمع عادل قائم على المبادئ الموحاة من الله. وبالتالي فقد ظهرت مجموعة من المسلمين الذين خاب أملهم بما جرى في عصر الخلافة بعد وفاة النبي، فتطلّعوا إلى عهد الإسلام الأول ـ «العصر الذهبي» المحكوم بشخصية محمد الكاريزمية نبياً وحاكماً، والذي صار يُعتبَر العصر المثالي الأوحد في التاريخ الإسلامي؛ لأنه بريء من الفساد والدنيوية اللذين ميّزا الخلافة والسلطنة الإسلاميتين لاحقاً. مستلهمين منزلة النبي الرفيعة والمؤيَّدة إلهياً، بدأ بعض أتباعه يتطلعون إلى حكم شخص من ذريته «اسمه كاسمي وكنيته ككنيتي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً

(١) إن اللاأهمية النسبية للمهدوية لدى السنة وهجماتهم على شكلها الذي يؤمن به الشيعة ويروجون له قد جرى عرضها موجزةً في:

Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: The Macmillan Press, 1982), pp. 44-6.

وجوراً»[1]. وبالتالي فإن ولاء المؤمنين النفسي للنبي قادهم إلى انتظار مخلّص مسدَّد إلهياً ومن **أهل البيت**، مع أن القرآن لا يخبر بظهور المهدي ليقود المؤمنين في آخر الزمان.

لقد كان محتوماً أن يؤدّي تركيز الإسلام الدائم على إقامة العدل فردياً ومجتمعياً إلى تراكم الآمال الكبار في ظهور شخصٍ مخلّص لدى من يؤمنون بمظلوميتّهم. ومع قيام حكومات وسلالات متعددة في الإسلام اعتُبِرَتْ مفتقرةً إلى إقامة المُثُل الإسلامية، صارت الحاجة إلى المخلّص حاسمةً. وهذا يصح بالأخصّ على الشيعة الأوائل الذين تعاطفوا مع مطالبة أحفاد الرسول بوراثة الرسالة النبوية. وكان أبرز الملامح في تطور مذهب الإمامية هو مفهومُ الإمامِ المسيحانيِّ، [أي] المهدي، الذي سيظهر ليبير الشرَّ والفساد.

مصطلح المهدي وأولى استعمالاته

مصطلح **المهدي** هو صيغة المفعول من فعل **هدى**، وهو يعني «الذي تلقّى الهداية الحقّة». لا يظهر مصطلح **المهدي** في القرآن، مع أن اسم الفاعل، **الهادي**، يظهر مرتين نعتاً لله[2]. أما الشكل الثامن من الجذر نفسه، [أي] **اهتدى**، فإنه يُستعمل في القرآن لوصف من يتبع الهدي الإلهي ويعمل بمقتضاه. ويتماثل مصطلح **المهدي** مع مصطلح **المهتدي**، وهو اسم المفعول [كذا] من **اهتدى**. لكن كلمة المهتدي لا

(١) A.J. Wensink, A Handbook of Early Muhammadan Tradition (Leiden, 1927), p. 139.

(٢) سورة الحج، الآية ٥٤. ﴿... وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾. سورة الفرقان، الآية ٣١. ﴿... وَكَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾.

تُستعمل في القرآن للدلالة على فرد بعينه؛ إذ يمكن لأي شخص أن يتلقّى الهدي ويعمل به، وبذا يوصف بـ **المهتدي**[1]. وعليه فلا يوجد دليلٌ بيِّنٌ جليٌّ في القرآن على شخص مسدَّدٍ إلهياً سيظهر في آخر الزمان ليخلِّصَ المستضعفين من مظلوميتهم ويقيم العدل والمساواة؛ إن وُجِدَ هكذا نصٌّ في الإسلام، فهو لا يملك أساساً قرآنياً مباشراً في حدود ظاهر النص القرآني.

في الأيام الأولى للإسلام، استُخدِمَ لقبُ **المهدي** لقباً تشريفيّاً. وقد وَصَفَ شاعرُ النبيّ حسانُ بن ثابت (ت. ٥٤هـ/ ٧٣ ـ ٦٧٤م) النبيَّ نفسَه بهذا اللقب، فيما استعمله الشاعرُ جرير لوصف النبيّ ابراهيم[2]. كما إن السنّة أسبغوا هذا اللقب على الخلفاء الأربعة الأوائل، الذين عُرفوا بـ **الخلفاء الراشدين المهديين**[3]. وقد لقّب الإمام الشيعي الثالث، الحسين بن علي، بـ **المهدي بن المهدي**[4].

وفقاً لراجكوفسكي Rajkowski، فإن أبا إسحاق كعباً الحميري (ت. ٣٤هـ/ ٥٤ ـ ٦٥٥م) [كعب الأحبار] كان أول من استعمل

(١) على سبيل المثال، انظر سورة الأنفال، الآية ١٧٨ ﴿مَن يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾.

(٢) غولدتسيهر، اغناس: **العقيدة و الشريعة في الاسلام: تاريخ التطور العقدي و التشريعي في الدين الاسلامي**، نقله الى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩، ص ٣٢٧-٣٢٨، ٣٧٦-٣٧٨.

(٣) الكوفي، ابن الأعثم: **كتاب الفتوح**، حيدرآباد، ١٩٧٢، ج٥ ص ٣١ و٣٤.

(٤) الطبري، محمد بن جرير: **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق دي جويا، ليدن، ١٨٧٩-١٩٠١، ج٢ ص ٥٤٦.

مصطلح **المهدي** بمعنى المخلِّص أو المنقِذ(1). غير أنه من المثير للاهتمام أن الخليفة الثاني، عمر بن الخطاب، كان قد تبنّى مفهوم الغيبة - وإن غيرَ جادٍّ - في وقت سابق؛ فعندما تُوفِّي محمد عام ١١هـ/ ٦٣٢م، زعم عمر أن الرسول غاب وسوف يعود قريباً، وسرعان ما نَقَضَ أبو بكر هذا الكلام بتلاوة الآيتين ٣٠ - ٣١ من سورة الزمر، اللتين تنصّان على أن جميع البشر ميّتون(2). وقد قال المختار [الثقفي]، الذي ثار في الكوفة عام ٦٦هـ/ ٨٥ - ٦٨٦م، بإمامة [محمد] بن الحنفية (ت. ٨١هـ/ ٠٠ - ٧٠١م)، وسمّاه **المهدي** في سياق مسيحانيّ واضح(3). لاحقاً، أنكرت فرقة الكيسانية موت ابن الحنفية وادعت أنه **المهدي** الموعود، وقد غاب حتى يظهر يوماً ليجتثّ الظلم بسيفه. ولعب مفهومُ المهدوية الكيسانيُّ دوراً مهماً في التاريخ السياسي الإسلامي المبكر؛ إذ ترجع الحركة العباسية، التي قضت أخيراً على الحكم الأموي، بجذورها إلى فرقة الكيسانية(4).

كذلك يستخدم الزيديةُ مصطلحَ **المهدي** للدلالة على قادتهم الذين خرجوا على العباسيين، وثمة مَثَلان بارزان هما محمد النفس الزكية

---

(1) W.W. Rajkowski, *Early Shi'ism in Iraq* (Ph.D. Thesis, SOAS, University of London, 1955), pp. 166-7.

(2) سورة الزمر، الآيات ٣٠-٣١. ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾.

(3) النوبختي، الحسن بن موسى: **فرق الشيعة**، تحقيق ريتر، ليبزغ، ١٩٣١، ص ٣٣-٣٤.

(4) انظر:

Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 10-11.

من أجل عرض أوفى للجذور الكيسانية للحركة العباسية، انظر: الأنصاري: **مذاهب ابتدعتها السياسة في الإسلام**، بيروت، ١٩٧٣، ص ١٥٢-١٥٨، ١٩٩-٢١٤.

(ت. ١٤٥هـ/ ٦٢ ـ ٧٦٣م) ومحمد بن جعفر الصادق (ت. ٢٠٣هـ/ ١٨ ـ ٨١٩م)[١].

بالنسبة للشيعة الإمامية، أسبغت الغالبية هذا اللقب بدلالته المسيحانية على كل إمام بعد وفاته. فمثلاً، زعم بعض أصحاب جعفر الصادق (ت. ١٤٨هـ/ ٥ ـ ٧٦٦م) أنه غاب ولم يمت[٢]. كما إن الواقفيّة ادّعوا الشيء نفسه لموسى [الكاظم] بن جعفر الصادق، زاعمين أنه **القائم المهدي** الذي سيظهر يوماً ليقيم العدل والمساواة[٣]. كذلك تمركزت الدعاوى المسيحانية حول الإمام الحادي عشر الحسن العسكريّ، بينما كان أغزر استعمالات مصطلح **المهدي** هو ما يتعلق بمحمد بن الحسن العسكريّ. فبعد الاختفاء المزعوم لمحمد بن الحسن عام ٢٦٠هـ/ ٣ ـ ٨٧٤م، ادّعى فريقٌ صغير من أتباع آل علي أن محمد بن الحسن هو آخر الأئمة؛ وهو المهدي الذي غاب وسوف يظهر ليملأ الأرض قسطاً وعدلا كما ملئت ظلماً وجوراً. بَرَزَ إلى الوجود حينها مذهبُ الإمامية والإيمانُ بمحمد بن الحسن العسكري على أنه الإمام المهدي الغائب.

المهدي في الحديث

إن عشقَ العدلِ والسلامِ والوئامِ والرغبةَ في التحرر من الألمِ والظلمِ هي سجايا إنسانية فطرية تجسّدت، بعد إجراء التغييرات اللازمة

---

(١) ابن طاووس، **الإقبال**، طهران، د. ت.، ص ٥٣.

(٢) الصدوق، محمد بن علي: **كمال الدين وتمام النعمة**، تصحيح علي أكبر الغفاري، مكتب النشر التابع لجماعة المدرسين، قم، ١٩٨٥، ص ٣٧.

(٣) الحسني، هاشم معروف: **سيرة الأئمة الإثني عشر**، بيروت، ١٩٧٦-١٩٧٧، ج١ ص ٣٧٠.

mutatis mutandis، في مفاهيم الخلاص المتأصلة في عقائد أديان العالم الكبرى. ولا تنحصر الرغبة في عالمٍ أفضلَ ونظامٍ اجتماعيٍّ أعدلَ في ما أنتجه الفكر الديني. فمثلاً، تمثلَ رؤية ماركسَ للمجتمع اللاطبقي القائم على العدالة والأخوّة والعقل ـ وهو عالَمٌ جديدٌ كان هدفاً لتَشَكُّلِ التاريخ الماضي أجمع ـ نوعاً من المسيحانية العلمانية حيث يلعب الإنسان الدورَ الرئيس بصفته مخلّص نفسه؛ وهذه الرؤية الماركسية مستوحاةٌ من حاجة الإنسان الفطرية إلى النظام والاستقرار والخير. ولكن بالنسبة لماركس، سيكون حلول العصر الجديد حدثاً تاريخياً وليس غيبياً كالمجيء الثاني للمسيح في الإيمان المسيحي الحديث.

في الإسلام، كما في الماركسية، يحقق الإنسانُ خلاصَه بنفسه ـ رغم الاختلاف الملحوظ في رؤية الإنسان مسؤولاً فقط أمام الله وليس أمام نظرائه وأصحابه. لكن خلافاً للمسيحية، لا تفترض الرؤيةُ الإسلاميةُ وجودَ شخصيةٍ خَلاصيّةٍ شبيهة بالمسيح؛ وفكرة المهدي هي شيءٌ يمكن استنتاجه من الأحاديث فحسب. لهذا السبب لا يشكِّل ظهورُ المهدي أصلاً من أصول الدين لغالبية المسلمين.

ولكن بناءً على كَون الإنسان بفطرته راغباً في عالم أفضل، ونظراً للطبيعة الكاريزمية لقادة الإسلام الأوائل والميلِ المُرافِقِ لدى المسلمين إلى وضع آمالهم في شخصيات فردية، أليس من الممكن أن تكون الروايات التي تذكر ظهور المهدي إضافاتٍ لاحقةً إلى مجموعة الأحاديث؟ هل تستند ادعاءات أمثال ابن الحنفية، والتي تتعلق بالاستعمال الأخروي eschatological لمصطلح **المهدي**، إلى أحاديث نبوية صحيحة تتناول مجدِّداً مستقبلياً للإسلام؟ أم أن هذه الأحاديث

النبوية هي مجرَّدُ تجسيدٍ مكتوبٍ وامتدادٍ مختلَقٍ ـ ولكنه طبيعيٌّ تماماً ـ لرغبة المسلمين الأوائل في مجتمع مثالي أو أقرب إلى المثالي؟

الأحاديث السنّية حول المهدي

هناك عدد من الأحاديث المنسوبة إلى الرسول في مجاميع **الحديث** تتناول المهدي ونسبه وكنيته وصفاته العامة. ويُروى أن المهدي من ولْد فاطمة[1]، لونه عربي وجسمه اسرائيلي، واسمه كاسم الرسول وكنيته كنيته ككنيته[2][3]. كما يروى عن النبي قوله إنه وحمزة وعليّاً وجعفراً والحسن والحسين والمهدي سادةُ أهل الجنة[4]. في حديث آخر، يُنقَل أن محمداً أوضح أنَّ المهدي من ذريته، يشبهه خَلْقاً وخُلُقاً، اسمُه كاسمه وكنيتُه ككنيته. وستكون للمهدي غيبة وحيرة حتى تضلّ الخلق عن أديانهم، فعند ذلك يقبل كالشهاب الثاقب فيملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً[5][6]. وعن ابن عباس عن محمد:

---

(١) **سنن ابن ماجة**، ص ١٣٦٨، الحديث ٤٠٨٦.

(٢) الترمذي، محمد بن اسماعيل: **سنن الترمذي**، القاهرة، ١٩٣٧/١٩٣٨، ج ٤ ص ٥٠٥-٥٠٦.

(٣) لم أجده في الطبعة المتوفرة لدي وهي طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣؛ لذا اعتمدت على: الكوراني، علي: **معجم أحاديث الإمام المهدي**، مؤسسة المعارف، قم، ١٩٩١، ص ٥١٣، ٥١٦. [المترجم].

(٤) ابن ماجة، **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، د.ت.، ص ١٣٦٨، الحديث ٤٠٨٧.

(٥) **كمال الدين وتمام النعمة**، ص ٢٨٦-٢٨٧؛ **سنن الترمذي**، القاهرة، ١٩٣٧/١٩٣٨، ج ٤ ص ٥٠٥-٥٠٦.

(٦) لم أجده في الطبعة المتوفرة لدي وهي طبعة دار الفكر، بيروت، ١٩٨٣؛ لذا اعتمدت على: الكوراني، علي: **معجم أحاديث الإمام المهدي**، مؤسسة المعارف، قم، ١٩٩١، ص ٥٢٤. [المترجم].

«كيف تهلك أمة أنا أولها وعيسى آخرها والمهدي من أهل بيتي في وسطها»[١].

في كتابه حول المهدوية، يخلص محمد صالح عثمان إلى القول بأن الأحاديثَ الآنفةَ الذكر **ضعيفة ومتضاربة**. ويتابع، «لذا من المشكوك فيه جداً نسبتُها إلى النبي محمد»[٢]. سواءٌ أكانت مزيفة أم لم تكن، يبدو أن سوق الأحاديث حول المهدي كانت سوقاً رائجة؛ فقد روى ستة وعشرون صحابياً أحاديثَ حول المهدي، ونقلها عنهم ثمانية وثلاثون عالماً في مجاميع **الحديث**[٣]. وهناك ما يكفي من الأدلة الواضحة على أن محمداً، أو أحد خلّص أصحابه، قد تنبأ بظهور رجل من ولده ليعيد الإسلام جديداً؛ ولكن يضاهيها وضوحاً حقيقةُ أن الاضطراب السياسي في القرنين الأوّلين لـ **الهجرة** قد شجّع بعض الأشخاص على استغلال وعد النبي بالمخلِّص المؤمَّل من أجل توظيفه في صراعهم على السلطة.

لا تشتمل مجاميع **الحديث** السنية إلا على أحاديث ثلاثة تتناول الأئمة الإثني عشر الذين سيخلفون محمداً. ويروي الصحابي جابر بن سمرة أن الرسول أخبر أنه سيكون اثنا عشر **أميرا** كلهم من قريش[٤].

---

(١) الثعلبي، أحمد بن محمد: **عرائس المجالس**، القاهرة، د. ت.، ص ٣٦٣.

(٢) Muhammad Salih Osman, *Mahdism in Islam up to 260 A.H./874 and its relation to Zoroastrian, Jewish and Christian Messianism* (Ph.D. Thesis, University of Edinburgh, 1976), p. 204.

(٣) انظر:
العباد، عبد المحسن: **عقيدة أهل السنة والأثر في المهدي المنتظر**، قم، ١٩٧١، ج١ ص ٣٣-٣٥.

(٤) ابن حنبل، أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار صادر، بيروت، ج٥ ص ٨٧.

وعن عمر بن الخطاب أنه سمع النبي يقول إن **الأئمة** من بعده اثنا عشر، كلهم من قريش[1]. وعندما سُئل عبد الله بن مسعود عن خلفاء النبي، أجاب أن الرسول أخبره بأنهم اثنا عشر كعدة **نقباء** بني إسرائيل[2]. هذه الأحاديث رواها **المحدثون** السنّة واعتُبِرت صحيحة، لكنها تدل على أن النبي سيخلفه اثنا عشر قائداً؛ ولا تظهر كلمة **الإمام** إلا في واحد من هذه الأحاديث. علاوة على ذلك، لا يتنبأ أيٌّ من الأحاديث بأن الإمام الثاني عشر هو المهدي وبأنه سوف يغيب. وبالمثل، تنصّ الأحاديث المتعلقة بالمهدي نفسه على كونه من ولد النبيّ دون أن تذكر أنه الإمام الثاني عشر.

إن عدم تحديد شخص المهدي في الأحاديث السنية ـ والتي تبقى صحتها محل سؤال ـ كفيلٌ بتفسير الدور الثانوي الذي يلعبه كشخصية خَلاصيّة في الإيمان كما فهمه ومارسه جلّ المسلمين. ويبدو أن الحضورَ الخافتَ نسبياً للمهدي في المبنى الأخروي السنيّ مرتبطٌ بغياب أيّ إشارات جليّة إلى وجود المهدي في القرآن.

المهدي في الأحاديث الشيعية: المجلد الثالث عشر من بحار المجلسي

تم تصنيف المجلد الثالث عشر من **بحار الأنوار**، والمقصور على الأحاديث المتعلقة بالمهدي المنتظر، عام ١٠٧٨هـ/ ٦٧ ـ ١٦٦٨م؛ رغم أن بعض الروايات الواردة في الكتاب، مثل **چهارده حديث** المثير

---

(١) الكلبايكاني، لطف الله الصافي: **منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر**، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الثالثة، د. ت.، ص ٢٨.

(٢) **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، ج١ ص ٣٩٨.

للجدل، والتي استُعملت لاستدخال الصفويين في سيناريو «آخر الزمان»، قد ذُكرت سابقاً في مصنفات مستقلّة[1].

وللمجلد الثالث عشر من **البحار** عنوان آخر هو **كتاب الغيبة**، وينقسم إلى ستة وثلاثين باباً:

الباب الأول: ولادته وأحوال أمه؛

الباب الثاني: أسماؤه وألقابه وكناه وعللها؛

الباب الثالث: النهي عن التسمية؛

الباب الرابع: صفاته وعلاماته ونسبه؛

الباب الخامس: الآيات المؤولة بقيام القائم؛

الباب السادس: أخبار النبي بالقائم من طرق الشيعة والسنة؛

الباب السابع إلى الباب الخامس عشر: روايات عن كل من الأئمة في القائم؛

الباب السادس عشر: في ما أخبر به الكهان وأضرابهم وما وجد من ذلك مكتوباً في الألواح والصخور؛

الباب السابع عشر: ذكر أدلة الشيخ الطوسي على إثبات الغيبة؛

الباب الثامن عشر: ما في القائم من سنن الأنبياء والاستدلال بغيباتهم على غيبته؛

الباب التاسع عشر: ذكر أخبار المعمّرين؛

الباب العشرون: ما ظهر من معجزاته؛

---

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٢٠٣.

الباب الحادي والعشرون: أحوال السفراء الذين كانوا في زمان الغيبة الصغرى؛

الباب الثاني والعشرون: ذكر المذمومين الذين ادّعوا السفارة كذباً وافتراء؛

الباب الثالث والعشرون: ذكر من رآه؛

الباب الرابع والعشرون: خبر سعد بن عبد الله ورؤيته للقائم؛

الباب الخامس والعشرون: علة الغيبة وكيفية انتفاع الناس به في غيبته؛

الباب السادس والعشرون: التمحيص والنهي عن التوقيت وحصول البداء في ذلك؛

الباب السابع والعشرون: فضل انتظار الفرج؛

الباب الثامن والعشرون: مَن ادّعى الرؤية في الغيبة الكبرى؛

الباب التاسع والعشرون: في ذكر من رآه في الغيبة الكبرى قريباً من زمان المجلسي؛

الباب الثلاثون: علامات ظهور القائم؛

الباب الحادي والثلاثون: يوم خروجه وما يدل عليه وما يحدث عنده وكيفيته ومدة ملكه؛

الباب الثاني والثلاثون: سيره وأخلاقه وعدد أصحابه وخصائص زمانه وأحوال أصحابه؛

الباب الثالث والثلاثون: رواية المفضّل بن عمر؛

الباب الرابع والثلاثون: في الرجعة؛

الباب الخامس والثلاثون: خلفاء المهدي وأولاده وما يكون بعده؛
الباب السادس والثلاثون: ما خرج من توقيعاته[1][2].

بينما يستعمل المجلسي مصادره المعتادة، فإنه في المجلد الثالث عشر من **البحار** يعتمد بشدةٍ على المصنفات السابقة التي تتناول بالخصوص موضوع غيبة المهدي وظهوره مثل **كمال الدين وتمام النعمة** للشيخ الصدوق و**كتاب الغيبة** للشيخ الطوسي. أما أكثر مصادر المجلسي حضوراً بلا منازع فهو المؤلَّف الموسوم **الغيبة** لمحمد بن ابراهيم بن جعفر النعماني (ت. ٣٦٠هـ/ ٧٠ ـ ٩٧١م). ومن المثير للاهتمام في هذا السياق ملاحظةُ أن النعماني في تصنيفه لـ **الغيبة** اعتمد على المعلومات التي أوردها إبراهيم بن اسحق النهاوندي (ت. ٢٨٦هـ/ ٨٩٩ ـ ٩٠٠م)، والذي تعكس كتاباته في هذا الموضوع عقائد **الغلاة**[3].

برأي المؤلف، فإن أبواباً أربعة من المجلد الثالث عشر هي ذات علاقة وطيدة بمسألة البرانية، سواء كما كانت في زمن المجلسي وكما هي في يومنا هذا. هذه الأبواب هي: **امتحان** الشيعة حال الغيبة، فضل **الإنتظار**، رواية المفضل بن عمر، **والرجعة**. يتعلق الأوّلان بواجبات الشيعة واختبارهم حال الغيبة الكبرى، وبذا يرسيان الدعائم التي عليها

(١) هذه الموضوعات تشمل المجلدات ٥١-٥٣ من الطبعة الجديدة لـ **بحار الأنوار**.
(٢) في تعداد الأبواب خطأ يُظهرها وكأنها ٣١ باباً فيما هي ٣٦ باباً. [المترجم].
(٣) درس النعماني، المعروف أيضاً بابن أبي زينب، روايةَ الحديث على الكليني في بغداد. وحاول إثبات ضرورة الغيبة عبر رواية الأحاديث التي تتنبأ بوقوعها عن النبي والأئمة. وقد أخذ أكثر أحاديثه عن مؤلفين مبكرين كتبوا في الموضوع، دون اعتبار رؤاهم المذهبية. وقد كان أول العلماء الذين افترضوا وقوع غيبتين. توفي في سوريا حوالي العام ٣٦٠هـ/ ٧٠-٩٧١م.

قامتْ وتشكَّلتْ الميولُ والتوجهات الدينية والسياسية ـ الاجتماعية للإمامية. أمّا الآخران فيركزان على النتيجة المبدئية لـ **الإنتظار**، وبالذات رجعة ليس المهدي وحده بل سائر الأئمة إلى الأرض في آخر الزمان. وتتمتع **الرجعة** بأهمية خاصة، لأنها بمعنى ما القضية النهائية للبرّانية الإمامية والهدف الأخير لـ **ولاية** الأئمة والمفهوم الجوهري في المبنى الإيماني لمؤمني الإمامية.

مفهوم الإنتظار

مفهوم **الإنتظار**، أي انتظار الإمام الغائب، مكمّلٌ للاعتقاد بـ **الغيبة الكبرى**. أمّا حدّه فهو حالةٌ من الترقب السلبي وعقيدةُ أملٍ وثقةٍ بأن الإمام الغائب سيظهر يوماً ليملأ الدنيا عدلاً ويقيم المجتمع الإسلامي المثالي الذي يؤمن الإمامية أنه لم ينوجد إلا في خلافة عليّ بن أبي طالب الوجيزة.

تتألف مجموعة أحاديث المجلسي عن **الإنتظار** من فئتين مختلفتين: فضل **الإنتظار** كمكوّن من مكونات الإيمان؛ وما ينبغي للشيعة فعله زمن غيبة الإمام وإبّان الملاحم التي ستؤذِن بظهوره.

تتمتع عقيدة **الإنتظار** بدلالات مهمة في الحياة الشخصية والسياسية لمؤمني الإمامية في عصر الغيبة. أوّلا، نظراً إلى غياب الإمام الذي هو قائدٌ دينيّ ومصدرٌ للإرشاد الروحي، ما هي واجباتُ المؤمنين الإماميين الشخصيةُ تجاه ربهم؛ وإلى من يؤول منصب القيادة الدينية؟ ثانياً، نظراً إلى غياب الإمام الذي هو القائد السياسي للجماعة الإمامية ووريث علي والمثال المتجسّد لـ **الخليفة** المسلم حيث يتحد الديني والدنيوي، ما يجب أن يكون عليه موقف الإمامية من الحكومة

الدنيوية؟ قبل تناول هذين السؤالين، يجب أن نستأنس بالأحاديث المتعلقة بهما، وأهمّ منه، بتفسير المجلسي لهذه الأحاديث.

تتوزّع أحاديث **الإنتظار** في **البحار** تحت عنوانين رئيسين: **امتحان** الشيعة حال الغيبة، و«**فضل انتظار**» الفرج. ويمكن العثور في أبواب متفرقة من مؤلَّف المجلسي على أحاديث أخرى متعلقة بـ **الإنتظار** من حيث مسارُ الأحداثِ المفترضُ خلالَ الغيبة ومباشرةً قبل ظهور الإمام. وفي المجلد الثالث عشر ضِمن الباب الذي يتناول **علامات** الظهور، تَظهر مماهاتُه لبعض الشخصيات النشورية apocalyptic الواردة في الأحاديث ببعض أفراد السلالة الصفوية. وهي أحاديث جَمَعَها في كتاب مستقلّ عنوانه **كتاب الرجعة** كما يُعرف بـ **چهارده حديث**، وقد آثرنا بحْثَها هنا لأنها وثيقة الصلة بمسألة **الإنتظار**.

غيبة الإمام: امتحان للشيعة الإمامية

يُقَدَّم اختفاء المهدي والغيبة التي تلته كتمحيص عسير للمؤمنين الشيعة. ويروى عن الإمام محمد الباقر حديثٌ يصف فيه المؤمنين الشيعة بأنهم كـ **الكحل** في العين؛ لأن صاحب الكحل يعلم متى يقع في العين، ولا يعلم متى يذهب، فيصبح الشيعي وهو يرى أنه على **دين الحق** (أي التشيع) ويمسي وقد خرج منه[1].

وسوف ينشأ عن الغيبة كثيرٌ من البلاء والشقاق، وسيمحَّص الشيعة بـ **الغربال** حتى يميز المؤمن من الكافر[2]. وفقاً لحديث منسوب للإمام جعفر الصادق، فإن بعض الشيعة سيكونون كالزجاج الذي يكسر ويعاد

---

(١) **بحار الأنوار**، ج ٥٢ ص ١٠١.
(٢) م. ن.، ج ٥٢ ص ١١٤.

فيعود كما كان، فيما سيكون بعضهم الآخر كالفخار الذي يكسر ويعاد فلا يعود كما كان[1].

هناك عدد معتبَرٌ من الأحاديث التي تنهى عن تسمية الإمام الغائب وتوقيت زمن خروجه، بينما تشير أحاديث أخرى إلى عدد السنين المفترض مضيُّها قبل ظهور الإمام وانتهاء معاناة الشيعة. واضحٌ من كلتا الفئتين من الأحاديث أن أتباع الأئمة كانوا يتوقعون قيام المهدي في المستقبل القريب. يروي أبو حمزة الثمالي أنه سأل الإمام الباقر عن سبب عدم تحقق ما أخبر به عليٌّ من ظهور المهدي بعد سبعين عاماً. وقد أجاب الإمام أنه لما قتل الحسين اشتد غضب الله على أهل الأرض فأخره إلى أربعين ومائة سنة، أي عام ١٤٠هـ/ ٥٧ ـ ٧٥٨م. وبعد أن أتى ذلك العام ولم يحصل شيء، أخّر الله **الفرج** ولم يجعل له بعد ذلك وقتاً محدداً[2].

استُعمِلتْ عقيدة **البداء** لتفسير التغير الظاهريّ في الإرادة الإلهية، وهي عقيدةٌ صاغها الشيعة الأوائل لتبرير إخفاقاتهم السياسية[3]. إن التناقض الشائع في الأحاديث، خاصة في كون بعضها يحدد وقتاً لخروج الإمام بينما ينهى بعضها الآخر صراحةً عن ذلك، هو دليل ساطع على أن مفهوم المهدي أو المخلّص الغائب كان لا يزال غامضاً وفي طور التشكّل. فمن جهة نَجِدُ حديثاً ينهى عن تعيين وقت بعينه

(١) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٠٥.

(٢) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٠٥.

(٣) حول عقيدة البداء وعلاقتها بالمهدوية، انظر:

Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 153-6.

لخروج الإمام قريباً، ومن جهة أخرى نجد حديثاً يشير إلى النزاع والشقاق ـ وهو انعكاس حقيقيّ للوضع السياسي زمن الأئمة ـ ويؤكد للمؤمنين الشيعة أن ظهور الإمام بات وشيكاً. لا شك أن معرفةً ـ وإنْ غامضة ـ بوقت **الظهور** كان من شأنها أن تنقع غليل المؤمنين الشيعة في تلك الأيام الأولى للاضطهاد، ولكن يبقى التساؤل قائماً عن العدد الدقيق لروايات علامات **الظهور** مما روي لمجرد المؤاساة والسلوان. بناء على لهجة الأئمة الصارمة في النهي عن التوقيت، يتوصل المرء إلى الشك في جميع الأحاديث التي تصف أحداث آخر الزمان وتتوقع ظهور الإمام.

يجب أيضاً مساءلة معقولية بعض الأحاديث، خاصة تلك التي تعتبر كل الحكومات قبل قيام القائم حكومات غير شرعية. وبديهي أنه لو كان الأئمة يعتقدون بقُرْبِ انتصارهم النهائي، لكانوا أحيوا الأمل في نفوس شيعتهم عبر وصف المحن والابتلاءات التي تنذر بظهور الإمام، وفي الوقت ذاته ضمنوا ولاءهم بإعلان كل حكم عدا حكم الإمام حكماً غاصباً وبالتالي غير شرعي. أمّا كيفية تصرفهم السياسي فيما لو عرفوا مدة **الغيبة** فتلك مسألة أخرى، ولكن يبدو منطقياً الافتراضُ أنهم كانوا ربما سيبلورون رؤية سياسية محددة، وهي التي لم تظهر خطورة انعدامها المتمادي إلا في السنين المتأخرة.

لهذا يُتهم الوقّاتون بالكذب في أحاديث عدة؛ إذ على الجميع ألاّ يستعجلوا وأن يسلموا أنفسهم لإرادة الله[1]. غير أن هذا لا يمنع

(١) **بحار الأنوار**، ج ٥٢ ص ١٠٤، ج ٥٣ ص ٩٧.

المجلسي من تأويل أحد الأحاديث وفق حساب **أبجد** [الجمّل] ليثبت أن تاريخَ الظهورِ الأرجحَ هو عام ١١٩٥هـ/ ٨٠ ـ ١٧٨١م[١][٢].

وقد ورد في أحد الأحاديث أن **الغيبة** ستستمر ما دام الضيق بين الشيعة؛ وأن الظهور اللاحق للمهدي أمرٌ لا يجيء البتة على ما تريد الناس[٣]. وهذا الحديث مفعَم بالدلالات السياسية؛ فالشيعة، عبر ما يأتونه من أفعال، إنما يمنعون ظهور الإمام. إذاً فمن أجل الظهور عليهم أن يتناسوا مشاكلهم، وبتعبير أحاديث عدةٍ أخرى، عليهم أن يلبدوا[٤]. ومع هذا فما من شيء بنّاء وعمليّ ليقوموا به: **إذ الظهور** ليس يجيء على ما تريد الناس وإنما هو أمر الله[٥].

ينصبّ التركيز في المجموعة الأولى من الأحاديث على الصعوبات والابتلاءات والمحن والتمحيص التي سيقاسيها الشيعة زمن **الغيبة**. ينصّ أحد الأحاديث على أن المهدي سوف يظهر بعد إياس جميع المؤمنين[٦]، وينص آخر على ذهاب ثلثي الناس قبل الظهور، رغم أنه لا ينص ما إذا كان المقصود بالناس جميع البشر أم المؤمنين الإماميين[٧]. باختصار، يجري تقديم **الغيبة** كفترة قصيرة مبدئياً ـ سبعين

(١) من أجل حسابات أبجد [الجمل] التي قام بها المجلسي، انظر: **بحار الأنوار**، ج ٥٢ ص ١٠٧-١٠٩.

(٢) هنا إشكال، وهو أن المجلسي لم يعين وقتا، وقصارى فعله ترجيحُ وقتٍ على غيره، وهو عام ٢١٩٤هـ؛ أما أقرب توقيتات المجلسي لما ذكره الكاتب فهو ذكره عام ١١٥٥هـ؛ ولم أجد عام ١١٩٥هـ مذكورا في هذا الموضع من **البحار**. [المترجم].

(٣) م. ن.، ج ٥٢ ص ١١٠-١١١.

(٤) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٣٥.

(٥) م. ن.، ج ٥٢ ص ١١٠-١١١.

(٦) م. ن.، ج ٥٢ ص ١١١.

(٧) م. ن.، ج ٥٢ ص ١١٣.

عاماً حسب أحد التقديرات ـ وفيها سيعاني الشيعة من المِحَن والاضطهاد والشقاق. وتوفِّر المصادر التاريخية أدلة ضافية على أن المصاعب التي يتوقعها الرواة شرطاً لظهور المهدي إنما تتعلق تماماً بحياة الأئمة وأتباعهم وزمانهم؛ ولذا يتفهم المرء الأثرَ المُبَلْسِمَ في قلوب المؤمنين الشيعة للروايات حول ظهور المهدي الوشيك وما يرافقه من علامات وبشائر.

لا يبدو أن الأحاديث متلائمة مع فترةٍ أطولَ من تلك التي حددها الأئمة؛ وهم الذين كانت مطالبتهم بـ **التقية في** مسألة المهدي تنطلق بشكل واضح من عدم علمهم المسبق بأن مذهب الإمامية سيغدو يوماً ما الدين اَلرسميَّ لشعب بأكمله، وأن ممارسة التقية ستغدو لغواً، أقله على الصعيد النظري. لكن المجلسي استطاع عرضَ الأحاديث كما لو كانت تناسب عصره بشكل مطلَق، دون أن يبدي أي اهتمام بالتعارضات والتناقضات التي تنشأ من تطبيقها على السياق الاجتماعي - السياسي للعصر الصفوي.

جديرٌ بالذكر أيضاً أن **الامتحان** المذكور في الأحاديث يدل، وبأسلوبٍ برّانيٍّ صميم، على بلايا الشيعة الإماميين ومِحَنِهم كأقلية بين السنّة، وليس على البَلاءات التي سيقاسيها، وفقاً للقرآن، كلُّ المؤمنين من أجل تقوية إيمانهم وتسليمهم[1]. إن حفظ النفس في مواجهة اضطهادِ غالبيةٍ مغايرةٍ، وممارسةَ **التقية في** كل الظروف، والاستسلامَ الصبور لمشيئة الله، والأملَ بالظهور الوشيك للإمام ـ كل هذا قد

(١) سورة البقرة، الآيات ١٥٥-١٥٧. ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوفْ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمَوَالِ وَالأنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُواْ إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾.

يكون متعلقاً بالمجتمع الشيعي في حياة الأئمة. غير أن هذا النوع من **الامتحان** تَصْعُبُ ملاءمتُه مع الظروف المستجدّة في إيران الصفوية، حيث لم يَعُدِ الشيعة الإمامية أقليةً، ولم تَعُدِ **التقية** ضرورية نظرياً، كما إنّ الإيمانَ بظهور الإمام المبيرِ للظلم انتظَمَ كرهاً إلى جانب الإيمان بأن الحكام الصفويين ظلُّ الله في الأرض. ومع ذلك بقي **الامتحان** برانياً بالكامل، رغم التغيير الهائل الذي طرأ على شروطه.

الأحاديث في الإنتظار

تحمل كلمة **الإنتظار**، وهي مصدر الشكل الثامن من الجذر ن ـ ظ ـ ر، معنى التوقع والترقب والتشوق السلبي وما إلى ذلك[١]. في الأحاديث المجموعة في **البحار**، يؤمر المؤمنون بـ **انتظار الفرج**، حيث **الفرج** يعني الخلاصَ من الحزن والأسى الناتج عن فاجعة أو بلوى بعينها. وقد أُمِر المسلمون في القرآن بالصبر على البلاء والأذى[٢]. في مجمع المجلسي، تروى أحاديث عدة ـ أحدها عن الرسول ـ في فضل **انتظار الفرج** دون تحديد طبيعة البلاء وعلته. ويروى أن الرسول قال: «أفضل أعمال **أمتي** انتظار فرج الله.» ويعلق المجلسي قائلاً: «إن الله، بفضله ونعمائه، سيظهر صاحبَ الزمان ليخلص الناس من براثن الظلم والطغيان»[٣][٤]. إن الصبر في الشدائد، وهو فضيلة يحث عليها القرآن ويقرّها جميع المسلمين، يتعرض لتفسير أضيق من قبل الإماميين، الذين يرون الشدة ناتجاً طبيعياً عن غيبة الإمام.

(١) Hans Wehr, *Arabic Dictionary*, pp. 975-77.

(٢) مثلاً انظر الآيات: آل عمران ١٨٦، آل عمران ٢٠٠، يونس ١٠٩، غافر ٥٥.

(٣) **بحار الأنوار**، ج ٥٢ ص ١٢٢.

(٤) وجدت الحديث لكن دون تعليق من المجلسي. [المترجم].

هناك حوالي ثمانين حديثاً في فضل **الإنتظار**، والعديد منها يصف الانتظار بـ **أفضل** الأعمال، وفي إحدى الروايات يُجعل **الإنتظار** مرادفاً للعبادة(١). في حديث منسوب إلى عليّ، يؤمر الناس بأن ينتظروا الفرج ولا ييأسوا من روح الله، فإن أحب الأعمال إلى الله انتظار الفرج؛ ويمضي الحديث قائلاً إن مزاولة قلع الجبال أيسر من مزاولة **دولة** [مُلْك] مؤجل فعلى الناس أن يستعينوا بالله ويصبروا ولا يعاجلوا **دولة الحق** قبل بلوغها فيندمون، ولا يطولن عليهم الأمد فـ **تقسو قلوبهم**(٢).

وفي حديث آخر منسوب إلى الرسول أن **الانتظار** ليس هو أفضل الأعمال فحسب، وإنما هو أيضاً أفضل العبادات ذاتها(٣). أما تفسير الآية «ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين» فهو الإيمان بالحجة الغائب، ذاك أن المتقين هم شيعة علي، والغيب هو حجة الله على البشر، أي الإمام الغائب(٤).

ويروى عن الإمام الرابع زين العابدين قوله إن من ثبت على ولاية الأئمة في **الغيبة** أعطاه الله أجر ألف شهيد [مثل شهداء بدر واحد](٥)؛ أمّا من مات على حب الأئمة في زمن **الغيبة** فهو كمن كان مع رسول الله(٦). والعبادة زمن **الغيبة** مع الإمام المستتر في السر في دولة الباطل

---

(١) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٢٢.
(٢) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٢٣.
(٣) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٢٥.
(٤) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٢٤.
(٥) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٢٥.
(٦) م. ن.

أفضل من العبادة في ظهور الحق ودولته مع الإمام الظاهر؛ فإن الله يضاعف حسنات المؤمن المستتر في عبادته لخوفه من عدوّه في دولة الباطل[1]. مجدداً، يؤكد هذا الحديث ضمناً على عدم شرعية كل الحكام والحكومات قبل قيام القائم.

إضافة إلى زرع الأمل في الظهور القادم للقائم، فإن الأحاديث تحث الشيعة على لزوم **الطريق**، الذي يفسره المجلسي بأنه الإيمان بالتشيع وبالأئمة الإثني عشر[2][3]. وتشدّد أحاديث أخرى على التمسك بـ **الدين**، أو بـ **العقيدة**، ويُعتبرُ كلاهما دالاً على مذهب الإمامية[4][5]. ليس من أحاديث تؤكد على **الإيمان**، اللهم إلا إذا كان الإيمان هو **الإيمان** بمذهب الإمامية أو بغيبة الإمام؛ أما الحث على معرفة النفس وعرفان الله، فلا يظهر مطلقاً في الأحاديث. وكما هو المعتاد، فإن الإيمان بالله مسكوت عنه لأنه أول الكلام؛ ويُقدَّم الإيمانُ بـ **الغيبة والظهور والرجعة** مَصْدراً للمصابرة والتأسّي بالنسبة للإماميين في سنوات الاضطهاد المتطاولة زمن الغيبة.

من أبرز ملامح أحاديث **الإنتظار** هو الدعوة إلى التسليم لمشيئة الله؛ ليس فقط في سياق الغيبة المتمادية للإمام، بل أيضاً فيما يتعلق بمواجهة الأحداث الاجتماعية والسياسية، وبالذات جور السلطات الحاكمة. ويجدر هنا إيرادُ الرواية المنسوبة إلى الإمام الباقر كاملة:

---

(١) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٢٧-١٢٨.

(٢) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٣٣.

(٣) يشدد المجلسي هنا على التمسك بأصول الدين وفروعه وبما بلغنا عن الأئمة، ولا يذكر التشيع بالاسم. [المترجم].

(٤) م. ن.

(٥) التعليق السابق نفسه. [المترجم].

عن أبي الجارود أنه قال لمحمد الباقر: أوصني فقال: أوصيك بتقوى الله وأن تلزم بيتك، وتقعد في دهمك هؤلاء الناس وإياك والثائرين [منّا] فإنهم ليسوا على شيء ولا إلى شيء. واعلم أن لبني أمية ملكاً طويلاً لا يستطيع الناس أن تردعه وأن لنا دولة إذا جاءت ولاها الله لمن يشاء منا **أهل البيت** من أدركها منكم كان عندنا في السنام الأعلى، وإن قبضه الله (وهو في قلبه راغب فيها) قبل ذلك عوّضه. واعلم أنه لا تقوم عصابة تدفع ضيما أو تعز ديناً إلا صرعتهم البلية حتى تقوم عصابة شهدوا بدراً مع رسول الله... [لا يُوارى قتيلهم، ولا يُرفع صريعهم، ولا يُداوى جريحهم][1][2].

واضحٌ أن الحديث أعلاه يريد ثنيَ المؤمنين الشيعة عن محاولة تقرير مصيرهم بأيديهم عبر الثورة على حكام الجور؛ أو، وهو الآكد، ثنيَهم عن الارتباط أو التحالف مع أيّ شخص يثور على السلطات الحاكمة. يبدو أن قوى الجور، ممثلة بالأمويين في هذا الحديث، غير ممكن تحديها من قبل الناس، الذين يجب عليهم الامتناع عن النشاط السياسي وتبني حياة هادئة ورعة يمارسون فيها شعائر مذهب الإمامية تحت ستار **التقية**، فيما ينتظرون بصبر ظهور الإمام الغائب.

كذلك تأمر عدة أحاديث أخرى بالهمود السياسي والانعزال الاجتماعي. وفقاً لجعفر الصادق، يجب على المؤمنين الإماميين ملازمة بيوتهم، لأن «**دولة الحق**» التي هي لهم لن تتحقق إلا بعد

(١) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٣٦.
(٢) لم يورد المؤلف العبارة الأخيرة. [المترجم].

مضيّ زمن طويل[1][2]. وفي حديث آخر منسوب للإمام نفسه، هلك مستعجلو **الظهور** ـ المفترض أن هذه إشارة إلى الذين يستبقون **الظهور** ويثورون؛ أمّا من يصبرون وينتظرون فسوف ينجون. ويجب أن يكون الناس «أحلاس بيوتهم»، بينما سيتعذّب أولئك الذين يثورون ويثيرون الفتنة[3]. ويروى عن الباقر أنه من خرج من **أهل البيت** قبل قيام القائم مثل فرخ طار ووقع في كوة فتلاعبت به الصبيان. على الناس (أي الإمامية) أن يسكنوا ما سكنت البحار والأرض[4]. ويجب ألا يثور أحدٌ باسم أئمة **أهل البيت** مهما كانت الظروف. الله وحده هو من يأتي بدولة الحق عبر عودة الإمام الغائب وليس الأمر للناس. على الجميع التسليم للأئمة والانقياد لكل ما يقع[5][6].

وفي مواضع أخرى، يُعاد الكلام على ضرورة أن يعرف الإنسان إمامه خلال انتظار الفرج ـ مع أن سبيل هذه المعرفة غير موَضَّح ـ لأن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية. ويترتّب على معرفة الإمام منافعُ جمّة، وإنْ مات المرء قبل **الظهور**، لأن «**الإنتظار** نفسه فرجٌ وسعادة»[7]. إضافة إلى هذا، على الإنسان أن يجهد لأداء

---

(١) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٣٩.

(٢) لم أجدها في مظنتها، بل وجدت أمراً للشيعة بالبقاء في بيوتهم وعدم النهوض إلا إذا رأوا اجتماع آل البيت على رجل. [المترجم].

(٣) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٣٨.

(٤) في النص العربي: «السماوات» بدل «البحار». كما أن المؤلف فهم «ما» هنا بأنها ما المصدرية، وربما تكون ظرفية، فلهذا أثبتُّ الحديث بنصه المحتمل للوجهين. [المترجم].

(٥) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٣٩-١٤٠.

(٦) العبارة العربية هي: لا تخرجوا على أحد. [المترجم].

(٧) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٤١-١٤٢.

واجبات **الشريعة**، التي لا تسقط حتى في غياب الإمام. والإمامية في زمن الغيبة أفضل من أصحاب القائم لأنهم [الإمامية] يناضلون ضد حكومات الجور فلا يحركون لسانا ولا يرفعون يداً ولا يشهرون سيفا[1][2]. أمّا أفضل ما يقوم به المؤمن في ذلك الزمان، فهو حفظ اللسان ولزوم البيت[3].

أخيراً، فإن أوثق الأحاديث صلة بالصبغة غير السياسية لـ **الإنتظار** هو ما رواه المجلسي عن الكليني منسوباً إلى جعفر الصادق:

> كل راية ترفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل[4].

المضامين السياسية ـ الدينية للإنتظار

في ضوء ثورة ١٩٧٩م في إيران وما تلاها من تطبيق لمبدأ **ولاية الفقيه**، يلتفت المرء إلى التطورات السابقة في المذهب الإمامي من أجل إدراك تكامل النظرية السياسية الإمامية ووضع التيار الحالي في سياقه التاريخي عبر تحديد أسلافه.

بمعنى ما، تُظهر مقارنة الجمهورية الإسلامية الإيرانية بإيران الصفوية تشابهاتٍ مذهلةٍ في حدود التوجّه الديني العام؛ وأبرز هذه التشابهات هو أن البرانية ما زالت مسيطرة، وإنْ في ثوب آخر

---

(١) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٤٢.

(٢) هو مزيج من الحديثين ٦٢ و٦٣ ص ١٤٤. [المترجم].

(٣) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٣٩.

(٤) م. ن.، ج ٥٢ ص ١٤٣.

ومضامين اجتماعية ـ سياسية مختلفة. وسوف يجري مناقشة هذا الأمر بتفصيل أكبر في القسم الأخير من الفصل الحالي.

فيما يتعلق بالنَفَس ethos السياسي الإمامي وموقف **الفقهاء** الإماميين من مسألتي الحكم والعمل السياسي، تُظهر أحداث العقدين الأخيرين في إيران ابتعاداً دراماياً وجذرياً عن التراث، خاصة كما كان متجسداً في **البحار** وفي أفكار محمد باقر المجلسي. لم تَدُرْ فكرة قبض **الفقيه** على السلطتين الدينية والدنيوية في خَلَدِ **الفقهاء** الصفويين، كما إن حصول هذا عبر الثورة والتمرد ربما كان محرَّماً anathema لديهم مهما كان بعضهم مجافيا لحكّام عصره. لذا فبينما يشبه توجّهُ **فقهاء** الجمهورية الإسلامية إجمالاً توجّهَ أسلافهم الصفويين من حيث المحتوى، إلا أنه يختلف عنه تماماً من حيث الشكل غير المسبوق في تاريخ مذهب الإمامية.

لقد غدا ضرباً من الفكرة المبتذلة التأكيدُ على أن الإسلام لا يفرّق بين الديني والدنيوي وعلى عدم وجود فكرة «ما لقيصر لقيصر وما لله لله.» إن الكلام على أن إله المسلمين لا يتدخّل في السياسة ولا يشكّل مصدراً للسلطة، كما قاله سعيد أرجمند، هو نوع من الخلط بين النظرية والتطبيق[١]. في الحقيقة، كان الفصل بين «الواقع» و«المثال» موجوداً في معظم الممالك والدول الإسلامية عبر التاريخ، وهذا بدوره يدل على ثنائية «الروحي» sacred و«الزمني» temporal، أو «الديني» و«الدنيوي». إن فكرة تقسيم الحياة الإنسانية إلى «روحي» و«زمني» دخيلةٌ على تعاليم القرآن وأكثر العلماء المسلمين، ولو أنهم وسائرَ

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 32-34.

المسلمين ما استطاعوا الالتزام بتلك التعاليم إلا نادراً. كما إن ادّعاء أرجمند يتجاوز عن انصهار «الروحي» و«الزمني» في ممارسات محمدٍ نفسِه وفي ممارسات الخلفاء الراشدين. بالنسبة للمسلمين، حصل أفضل تطبيق للمثال في حياة محمد، وهم جميعاً يتطلعون للإقتداء به؛ أمّا عجزهم عن بلوغ هذا المثال فمسألةٌ أخرى، ولو أنها لا تضير سلامة المبدأ.

بشكل عام، اتخذ التطبيق التاريخي للمثال الإسلامي أشكالاً عدة؛ ولكنه لم يستطع قط أن يستعيد الدمج بين «الروحي» و«الزمني» كما في تجربة محمد الكاريزمية. ومثلما ترى أ. ك. س. لامبتون Lampton:

> تمثل الإمبراطوريات اللاحقة، كالأموية والعباسية والفاطمية والعثمانية والصفوية وغيرها، تسوياتٍ مختلفةً بين الدنيا والسلطة المطلقة للحقيقة[1].

تمتلك **الشريعة**، أقله نظرياً، سلطةً مطلقة؛ غير أن مدى تطبيقها اختلف حسب الأمكنة والأزمنة. لكن انوجد إجماعٌ عامٌ عند جميع المسلمين على أن السبيل الوحيد لبلوغ المجتمع الإسلامي المثالي كما تجسد في مجتمع المدينة النبوي إنما يكمن في تطبيق **الشريعة** وإخضاع البشر أجمعين لها. وقامت الخلافات اللاحقة، خاصة بين الشيعة والسنة، حول كيفية فعل ذلك.

إن رؤية المسلمين للعالم من حيث الديني والدنيوي، وهي فكرةٌ

---

(١) A.K.S. Lampton, 'Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries A.D.' in *IRAN*, vol. 26 (1988), p. 96.

دخيلةٌ على القرآن ونتيجةٌ أخرى للالتباس الناشئ عن الفهم الخاطئ للعلاقة بين الإسلام **والإيمان**، قد أَنتجَتْ مفهومَ السلطة السياسية الزمنية الذي نما إلى جانب مفهوم السلطة القائمة على **الشريعة**، والتي تجسدت في حكومة محمد في المدينة وصُوِّرَتْ مذّاك على أنها «الحكومة الإسلامية المثالية» أو الخلافة المثالية التي على جميع البشر استلهامُها. كما تشرح لامبتون، كانت الغالبية الساحقة من الإمبراطوريات التي قامت بعد محمد محكومةً من سلالات حافزها الأول هو السلطة لِذاتِها؛ السلطة كوسيلة للتوسع والهيمنة وليس كأساس لتطبيق **الشريعة** بكليّتها. ومثلما هو رأي لامبتون، فإن من غير الممكن تنفيذ حاكمية **الشريعة** دونما سلطة، لكنّ السلطة دون حاكمية مرادفةٌ للطغيان[1].

إن هذه العلاقة بين **الحكم والسلطان** هي التي شغلت أذهان العديدين من **الفقهاء** المسلمين عبر التاريخ. فبينما انوجدت دائما أقلية من المسلمين ممن رفضوا التعاون مع الحكومات المشبوهة نظرياً - وبالذات أصحاب **السلطان** مجرّداً من **الحكم** - فإن الغالبية جنحت دوماً إلى التعاون، معتقدةً أن العمل مع الحكومة هو أنجع السبل لحفظ **الشريعة** وتوسيع تطبيقاتها. بهذه الطريقة، فإن حرّاس **الشريعة** - **العلماء** - يستطيعون المواظبة على تعريف الحكام بواجباتهم كرؤساء المسلمين والمدافعين النظريين عن الدين. وقد مال السنّة إلى الاعتراف بحكم أيّ دولة ما دامت تمتلك من السلطة ما يكفي لحفظ النظام في البلاد. في نظر **العلماء**، كانت مقاومة الحاكم والتسبب بحالة من

---

(١) Ibid.

الفوضى والتمرد أسوأ بكثير من الاضطرار إلى طاعة الظالم. هذه التسوية من قِبَل السنّة لا تعني أنهم كانوا يجهلون أن السلطة دون حكم مساوية لـ **الظلم**؛ فعلى العكس، بذل **الفقهاء والحكماء** السنّة دوماً قصارى جهدهم لإظهار أن على الملوك واجبات ليؤدوها كمسلمين وعبادٍ لله، وعلى **العلماء** تعريفهم بها. إن التفاعل بين الحاكم و**العالم** ـ حيث يكون اللاحق مستشاراً دينياً للسابق ـ يتجلّى بقوة في أشعار الصوفية، ويشكّل أساس النوع الأدبي المستقل المعروف بـ«مرايا الأمراء».

وعى العلماء المسلمون أن الحكم الفعلي كان في معظم الأحيان قائماً على السلطة لا على الحكم، وأن السلطان وليس الخليفة هو مَنْ يدير الأمور؛ وقادهم هذا إلى دمج السلطة في فكرهم السياسي بصفتها «مكوِّنا رئيساً في الإمامة»[1]. وقد كان الغزالي ونظام الملك مسؤولَين بشكل خاص عن ابتكار نظريات الحكم حيث يكمل السلطانُ، بصفته رمزاً للسلطة القاهرة [التغلّب]، الحكمَ المؤسسيَّ للخليفة ويعضده **العلماء** ـ أو بالأحرى **الفقهاء** ـ الذين كان علمهم ضرورياً لتنفيذ الواجبات القانونية والدينية التي تتطلبها **الشريعة**. أمّا الحديث الذي يشير إلى السلطان على أنه «ظلّ الله في الأرض»، والذي تدلّ فيه كلمة **السلطان** (حرفياً = السلطة) على السلطة الزمنية بشكل عام، فقد صار يؤوَّل على أنه دالٌّ على شخص السلطان نفسه. وقد توسَّع نظام الملك في **سياسة نامه** في شرح مفهوم الحاكم كـ **ظلّ الله**، حيث رأى أن السلطنة محاكاة لحكم الله. لم تكن هذه الأفكار جديدة بالمطلق، ولكنها كانت كذلك على الإسلام؛ وهي التي راجتْ في العالم

(١) Ibid., p. 97.

الإسلامي خلال القرون الوسطى، وكانت شائعة وقتَ وصول إسماعيل الأول إلى السلطة.

غير أن مفهوم الحكم كان مختلفاً جداً لدى الإمامية. ففي «آية الحكم» في القرآن حيث يؤمر المؤمنون بطاعة الله وطاعة الرسول وأولي الأمر؛ فُسِّرتْ عبارة «أولي الأمر» بأنها تعني الأئمة الإثني عشر، الذين يُعتقد أن كلاّ منهم قد نصّبه الرسول ـ وبالتالي الله ـ قائداً روحياً وزمنياً للأمة الإسلامية. ومثلما رأينا، فقد أوقع اختفاءُ الإمام الثاني عشر وغيبتُه اللاحقةُ علماءَ الإمامية في مأزق. في غياب الإمام اعتُبِرَتْ جميعُ الحكومات غير شرعية تلقائياً. ولكن في الوقت نفسه، حُرِّمَ التمرد، وذلك لسبب عمليّ هو أن الفوضى الناتجة عنه وخطرَ الانفلات قد يكونان أبلغَ ضرراً بكثير من الإذعان للحاكم الظالم ـ كلّ هذا رغم أن الإمامية امتلكوا بشهادة الحسين رمزاً للمقاومة والثورة كان ممكناً استدعاؤه في أي لحظة، لكن هذا لم يحصل إلا مؤخراً نسبياً.

لذا يجب رؤية موقف **الفقهاء** الصفويين من الحكم والسلطنة في ضوء هذه الاعتبارات. وقد رأت السلطنةُ الصفويةُ مصدراً لحكمها النظريةَ القائلةَ بأن الحاكم هو ظل الله في الأرض. ودُعِمَ هذا بدوره من الشرعية التي استشعروها بلا ريب من تحدّرهم المزعوم من الإمام السابع موسى الكاظم، وهو زعمٌ زائفٌ أسْهَمَ كثيراً في تبجحّهم على أنهم ورثة لخلافة علي.

في كتابه **المسيحانية الإسلامية** *Islamic Messianism*، ينتقد عبدُ العزيز عبد الحسين ساشادينا البروفسورة لامبتون لقولها إنه في غياب الإمام «فإن كل الحكومات تعتبر جائرة عند علماء الشيعة، وإنْ كان الحكام الفعليّون شيعيّين». ويمضي ساشادينا ليقول إن هذا تأويلٌ

متأخرٌ جداً يرجع إلى العصر القاجاري، لأن متقدمي علماء الإمامية لم يذكروا شيئاً عن عدم شرعية الحكومة في زمن الغيبة[1]. صحيح أن أيّ إشارة [من متقدمي علماء الإمامية] إلى جور الحكام كانت ضمنية في أحسن الأحوال، وصحيح أيضاً أنه مع مضي الزمن وحلول التطبيق محلَّ النظرية من حيث الأهمية، صار موقف الإمامية من الحكومات يزداد ازدواجيةً ambivalence. غير أن هذا يجب ألا يحجب كونَ أحاديث الأئمة تعتبر جميعَ الحكومات السابقة على المهدي غير شرعية، وأنصارَ هذه الحكومات متهمين بـ **الشرك**؛ إذ كل راية تُرفع قبل ظهور المهدي ترمز إلى الظلم، ولا بيعة لحاكم إلا المهدي، وسواها من الاعتبارات. هذه الأحاديث بيّنة، وحتى لو جادل البعض بأنها تشير إلى ظروف حادثة في زمن الأئمة، عندما كان يُعتقد بدُنُوِّ الفرج، فإن الحقيقة تبقى أن هذه الأحاديث رويت مراراً وتكراراً عبر العصور من قبل علماء الإمامية، دون أيّ عبارة منهم لتقييد المعنى أو عدم تقييده بالعصر محلّ البحث.

عملياً، لم يحدث أيّ تغيّر قبل العصر الصفوي في الطريقة التي نظر بها علماء الإماميّة إلى مسألة الحكم؛ ومتى استُجوِبوا حول هذا الأمر، كانوا جميعاً يقرّون صراحة أن أيّ حكومة في زمن الغيبة هي حكومة غاصبة وبالتالي غير شرعية. غير أن الضرورات العملية ـ ومنها أنهم مدينون للحكام الصفويين بمواقعهم الجديدة حُرّاساً للمذهب الرسمي الجديد في إيران ـ جعلت غالبية **الفقهاء** الإماميين يتحاشون الاعتراض على انعدام الشرعية النظرية للنظام الصفوي. وبالفعل، كان

(١) Sachedina, *Islamic Messianism*, p. 212, n. 73.

ثمة **فقهاء** ابتعدوا عن الحكم وشؤون الدولة، ومن أبرزهم المقدّس الأردبيلي والشيخ ابراهيم القطيفي، ولكن ليس واضحاً مدى عداوتهم للملوك الصفويين بصفتهم غاصبين؛ وبكل الأحوال فإن رفضهم المضمر للسلطنة لا يعني أنهم أضمروا أي مطامح شخصية في السلطة الزمنية. ورغم أن **الفقهاء** الصفويين وجدوا أنفسهم مستندين إلى قاعدة قويةٍ كفايةً للمطالبة بتولّي المصدر الأعلى للسلطة ـ الزمنية والروحية ـ في الدولة الصفوية، إضافة إلى أنهم كانوا في نهاية العصر الصفوي مسيطرين على الشاه وقادرين على الشروع في تنفيذ برنامجهم للحكومة الإسلامية العادلة المتمثلة في خلافة عليّ، فإن شيئاً من هذا لم يحدث. ورغم أن **الفقهاء** وصلوا إلى مواقع السلطة الدينية، فإن مسألة الحكم الديني ـ سواء المباشر أم غير المباشر ـ ما كانت مطروحة، ولم ينوجد مفهوم **الولاية** لـ **الفقيه** أو لأي إنسان ما عدا الإمام.

إن الغاية الأصلية لمذهب الإمامية هي إقامة العدل، وهي أيضاً علة مطالبة علي بالخلافة؛ وما كان **الفقهاء** الصفويون بعاجزين عن فهم هذا الأمر، لكنهم استسهلوا دوما تجاوزَه. بالنسبة للإمامية، علي هو مثال العدل وخلافته الوجيزة هي نموذج التطبيق المثاليّ لـ **الشريعة**. ويدلّ عهد عليّ للأشتر، وفيه يرشده حول أسلوب الحكم، على أنه ما كان ليمنع أتباعه من العمل السياسي والمشاركة في الحكم[1]. أمّا ازدواجية **الفقهاء** الصفويين فلا يمكن إلا أن تكون ناتجة عمّا يسمّيه

(١) من أجل ترجمة إنكليزية لعهد علي [للأشتر]، انظر:
Chittik (ed.), *A Shi'ite Anthology*, pp. 67-89.

أرجمند «نزع الصبغة السياسية de-politicization من **الإمامة**»، وهو بدوره لازمٌ عن غيبة الإمام المهديّ[1].

عملياً، تَمْنع غيبة المهدي الشيعةَ الإمامية من اتخاذ الإجراءات الضرورية لبناء مجتمع منظّم ومحكوم إسلامياً؛ كون الفرضية الضمنية هي أن كل الحكومات ـ حتى التي يحكمها الشيعة ـ قبل ظهور الإمام حكومات غير شرعية، وأن أي ثورة باسم التشيع ضد الظلم والجور لا تجد إجازةً لها في **الفقه** الشيعي وبالتالي فهي غير قانونية. هذا يمهّد الطريق واضحاً أمام تقويض الطبيعة السياسية لـ **الإمامة**، التي كانت في مراحلها الجنينية مفهوماً سياسياً جليّاً كما مفهوماً دينياً. دأب **الفقهاء** على تأكيد الحقوق التاريخية لعليّ، وبالتالي التلميح إلى وجوب إقامة العدل ـ مبدئياً عبر الحكم الإسلامي، ولكنهم مُنِعوا من فعل ذلك بسبب غيبة الإمام. في هذه الملابسات تُنزع عن **الإمامة** صبغتُها السياسية وتغدو مفهوماً محضَ أخروي هو الجوانية إمامية ـ المركز التي تركز على شخوص الأئمة سكّاناً شبه إلهيين لعالم الغيب السماوي، ومشاركين في عملية الخلق المستمرة للكون، وشفعاء للمؤمنين الشيعة.

يُقسّم العالمُ السنّي بديع الزمان سعيد نورسي، مؤسِّسُ حركة نوركو في تركيا، الشيعةَ الإماميّةَ إلى جماعتين على الصعيد النظري: أولئك الذين رفضوا الخلفاء الثلاثة الأول كونهم مغتصبين لحقّ علي، ويدعوهم «شيعة **الخلافة**»؛ وأولئك الذين لا يؤيّدون عليّاً في السياسة ـ وبالتالي يسببّون الفُرقة ـ بل يؤيدونه روحياً، بمعنى أنهم يعتبرونه

---

(١) Arjomand, *The Shadow of God*, pp. 179-80.

أفضل مَن فهم الإسلام بعد الرسول؛ هؤلاء يدعوهم «شيعة **الولاية**». ويرى نورسي أن اعتراضه هو على المجموعة الأولى التي تبعثْ علياً في السياسة، وليس على الثانية ـ ما دام إجلالُها لعليّ لم يصِرْ مُفْرِطاً وتأليهياً[1]. في عصر المجلسي، بعد ألف عام على دراما خلافة النبي، كانت فكرة **الإمامة** قد فقدت فحواها السياسية وبقي القَدْحُ الهستيريُّ في أهل السنّة، مصوَّباً ضد الخليفتين الأولين أبي بكر وعمر. ظل **الفقهاء** الصفويون يركّزون على الحقوق التاريخية لعليّ، ولكنهم تغاضوا تماماً عن العلاقة الاجتماعية ـ السياسية لهذه الحقوق بالعصر ـ أي العصر الصفوي. إذاً كان **الفقهاء** الصفويون من «شيعة **الخلافة**» بالمعنى التاريخي البحت، وهو لم يتجاوز تراشقَ الشعارات الطائفية الشعواء. ومن المثير للجدل معرفةُ ما إذا كان **الفقهاء** الصفويون ملائمين لوصف «شيعة **الولاية**» الذي أطلقه نورسي؛ ذلك أنه قصد من هذا الوصف أولئك الذين اتّبعوا علياً كقيّم على حقائق الإيمان، وهو دورٌ يقرّ نورسي أنه ألصق بعليّ منه بسائر الصحابة[2]. ولكن **ولاية** عليّ كما أقرَّها **الفقهاء** الصفويون تتجاهل غالباً عبقريّةَ عليّ المفترَضة مفسِّراً للقرآن ورَجُلَ **معرفة** ووليّاً إليه تنتهي أكثر الطرق الصوفية.

لذا لا يمكن بهذا المعنى تصنيف الصورة الشديدة الأخروية للأئمة التي ترسمها **البحار** على أنها صورة دينية ـ أقله بالمعنى الذي قصد إليه نورسي. برأي المؤلّف [تيرنر]، فإن «شيعة **الولاية**»، إنْ وُجِدوا، إنما

---

(١) Said Nursi, *Lema'lar* (Istanbul: Sinan Matbaasi, 1959), pp. 20-1.

(٢) Bediiuzzaman Said Nursi, *The Miracles of Muhammad* (Istanbul, 1985), pp. 31-33.

يوجدون في أمثال الملا صدرا وحيدر الآملي، اللذين، بالمناسبة، آمنا أنّ الدور الأساسي للمهدي هو نشر **الإيمان** والإسلام[1]. ولكن هذا، كما رأينا، يثير جدلا حول ما إذا كان من الممكن أصلاً تسميته بالتشيع، على الأقل بالمعنى الأرثوذكسي للكلمة. لذلك فعندما يُذكر أن **الإمامة** جُرّدت من لبّها السياسي وتُركت بقشرة دينية فحسب، فإن ما يجب فهمه من الدين هو البرانية إمامية ـ المركز في مذهب الإمامية؛ وهو دينٌ يتمتع أبطاله ـ [أي] الأئمة ـ بأهمية عظيمة فيما يتعلق بالغيب والآخرة، ولكن أثرهم في حركة **الإيمان** والإسلام في الدنيا ضئيل جداً.

في الواقع، كانت غيبة الإمام عبئاً ثقيلاً على كاهل **الفقهاء** الإماميين؛ وأوقعتهم في معضلة تتلخص في أنه رغم حاجة المجتمع لمن يحكمه بطريقة أو بأخرى، فإن كل الحكومات قبل ظهور المهدي تعتبر غير شرعية. وكان بديهياً أن تؤدي هذه [المعضلة] إلى تسوية، وإلى موقف عمليّ أقرب بكثير إلى الموقف السنّي من السلطة والحكم مما قد يرغب أكثرية الشيعة بالإقرار به. يمكن تمييز ثلاثة مواقف من الحكم عند **فقهاء** الإمامية الصفويين: الرفض المطلق والتكيّف الحذر والتأييد الخالص.

كان الرفض المطلق نادراً ولم يشكل نية جدية بأي شكل لتحدي السلطنة الصفوية والسلطة الدنيوية؛ إذ كان اعتزال الحكام في مطلق الأحوال فضيلة، بيد أنه يتعيّن عدم تأويله كتعبير عن المعارضة. ساكنٌ ومهادنٌ جداً هو اعتزال الحكام الذي حدث في إيران الصفوية؛ فلم

(١) E. Kohlberg, 'Amoli', *Encyclopedia Iranica*, vol. 1, p. 985.

يُسجّل أن **فقيهاً** طالب بأن يحكم **الفقهاء** لا الملوك، أو بأن يسقط النظام الصفوي بالأساليب العنيفة.

كما تُظهِر المصادر، حاز التكيّفُ الحذر أو التسويةُ رواجاً كاسحاً. حذرٌ بمعنى أنه رغم أن أكثر **الفقهاء** الإماميين كانوا شديدي الرغبة في العمل ضمن نظام غير شرعي نظرياً، فإنهم لم يُدرِجوا في موقفهم المتكيّف إسباغَ **الشرعية** على الحكام الزمنيين.

حدث التكيّف ضمن النطاق السنّي في مرحلة أسبق بكثير، وفي تلك اللحظة [أي العصر الصفوي] كان قد تطوّر إلى شرعنة سافرة. كما يشير إليه نورمان كالدرNorman Calder، كان الحكم العثمانيّ قد أيد ودعم التقليدَ الذي يؤكد شرعية الحكم وينشرها. هذا التقليد مرنٌ للغاية، ومنفعته الرئيسة هي الاستقرار؛ وبرأي كالدر فإن طول عمر الدولة العثمانية مقارنة بالسلالات الإيرانية الحاكمة في المرحلة نفسها إنما يعود إلى النفَس ethos السياسي السنّي[1]. كان الحكم ظالماً بالأصالة by definition عند **الفقهاء** الإماميين، لذا كان تكيّفهم بطبيعته مُثقَلا بالمفارقات. فمثلاً، قد يقوم الظلمة بتعيين **الفقهاء** لإجراء الحدود **الشرعية**، ولكن يجب عليهم [الفقهاء] ـ وهم يقومون بذلك ـ أن يعتقدوا أنهم إنما يتصرفون بإذن الإمام الغائب لا بإذن الحاكم الزمني الذي عيّنهم؛ وقد فُوِّض **الخراج**، الذي أُعلِنَتْ شرعيته زمن **الغيبة**، إلى وكيلٍ هو الحاكم أو السلطان، الذي كان واضحاً أنه **جائر**، وهكذا دواليك[2]. أول نماذج التسوية في إيران الصفوية هو ما قام به الشيخ

(١) Norman Calder, 'Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran' in *IRAN*, vol. 25 (1987), p. 103.

(٢) Ibid., pp. 97-99.

الكركي الذي عرضنا لإنجازاته سابقاً. يمكن اعتبارُه تسوويّاً نموذجيّاً؛ فرغم أن آراءه في حصر ولاة **الشريعة** بـ **الفقهاء** تدل بوضوح على عدم شرعية الحكومة الزمنية، فإنه كان ثقةَ الشاه طهماسب وكتب في مرحلة مبكّرة رسالة في جواز **السجود** أمام الحكام. ومع أن المرء قد يعترض، كما الشيخ إبراهيم القطيفي، على الانتهازية الظاهرية للشيخ الكركي، فإن من الجليّ أن الفقهاء الإماميين ما كانوا ليتبوؤا مناصبهم لو لم يصلوا إلى تسوية كهذه. بيّنةٌ إذاً هي المنافع التي استفادها **الفقهاء** من صفقتهم المُغْرِضة مع الحكم الصفوي.

يبدو أن التأييد الخالص للسلالة الصفوية شاع بين العوام في عموم العصر الصفوي، وهو موروثٌ من الحديث الذي يمدح الحكام بصفتهم «ظل الله» في الأرض؛ وقد راج هذا الحديث في إيران قبل زمن طويل من عهد الصفويين، وأعيدَ تأكيدُه بعد وصولهم إلى السلطة مضافاً إليه النسب الإماميّ لإعطائهم مزيد سلطة. إذا أردنا ملاحظة أفكار تشاردين Chardin، يبدو أن ولاء الإيرانيين ودعمهم لملوكهم كان هائلا، ففي نظر الجماهير:

إن ملوكهم مقدّسون ومبجلون بطريقة فريدة فوق باقي البشر، وأينما حلّوا يجلبون معهم السعادة والبركة[١].

ورغم أن **فرمان** الشاه طهماسب للشيخ الكركي قد جعل رسميّاً الفصلَ بين الديني والدنيوي، ففي نظر الناس كانت السلطة والدين مترادفَين عملياً، مهما كانت دلالات الغيبة المتطاولة للإمام. كان

(١) Sir John Chardin, *The Travels of John Chardin into Persia and the East Indies* (London, 1691), p. 11.

الاستبداد، كما رأينا عند الإشارة إلى الشاه عباس، يُعتبر «سرّاً إلهياً»؛ فلم يكن هناك من فعل فاسد، مهما كان دنِساً ومخالفاً للشريعة، إلا استطاع الناس احتماله لإيمانهم بالحق الإلهي للملوك وبـ **القضاء والقدر** الربانيين. وفقاً لرواية تشاردين، لم يغفل العلماء الواعون المدركون عن التناقض بين الوجه العلني للحاكم ظلّاً لله في الأرض وحامياً للدين، وبين وجهه السرّي شارباً للخمر ومرتكباً للمحرّمات؛ ولكن بقيت قائمةً نظرةُ الغالبية للحاكم كـ **وليّ** لله يجب إطاعة أوامره دون تردد[١].

محمد باقر المجلسي هو نموذج ما دعوناه التأييدَ الخالصَ للسلالة الصفوية، وقد عالجنا بإيجاز في الفصل السابق آراءه في الملوك وحقوقهم. في ما يظهر أنه استخفافٌ كامل بالأحاديث التي جمعها بنفسه والتي تُبطِل **جميع** الحكومات قبل قيام القائم، يؤيد المجلسي بحماسة شديدة حقّ السلاطين الصفويين في الحكم، وإن كان يمتنع عن إيلائهم سلطة دينية، فهي في النهاية مُلْكٌ لأمثاله من البرانيين. ولكن في رأي المجلسي، فإن السلاطين الصفويين هم من أعطى مذهب الإماميّة مكانته في قلوب العوام:

> إنه من الجليّ لكل أهل الحكمة والفهم أن الشكر يُزجى للسلالة الصفوية المعظمة على استمرار وجود الدين المبارك لأجدادهم الأعلام في هذه البلاد. وكل المؤمنين مدينون لهم بهذا الجود. وبفضل أشعة شمس هذه السلطنة (أي

(١) Sir John Chardin, *Voyages du Chevalier Chardin en Perse et autre lieux de l'Orient*, ed. by L. Langles (Paris: Le Normant, 1811), vol. 5, pp. 215-16.

الصفويين) استطاع هذا المنسيّ الحقير (أي المجلسي) أن يجمع أحاديث الأئمة الأطهار في المجلدات الخمسة والعشرين المعروفة بـ **بحار الأنوار**. وفي غمرة استغراقي في العمل عثرت على روايتين فيهما أخبر (الأئمة) بقيام هذه **الدولة** المعظمة وغمروا الشيعة بأمواج البشرى بـ **اتّصال** هذه الدولة المجيدة بحكومة الإمام الغائب من أهل بيت محمد[1].

الفقرة أعلاه مأخوذة من تقديم المجلسي نفسه لرسالته **چهارده حديث**[2]. تتناول الأحاديث محلُّ البحث ظهورَ المهدي وقيامه، ويُدّعى أن الحديثين الأولين يبشران بظهور الصفويين كعلامات سابقة على حكم المهدي. في المجلد الثالث عشر من **بحار الأنوار**، يورد المجلسي هذه الأحاديث في الباب المتعلق بعلامات الظهور وأشراط الساعة. وفقاً للحديث الأول:

إذا قام [منا] القائم بخراسان وغلب على أرض كوفان والملتان، وجاز جزيرة بني كاوان، وقام منا قائم بجيلان، وأجابته الآبر (قرية قرب جرجان) وجيلان [في الأصل: الديلم]، وظهرت لولدي رايات الترك متفرقات في الأقطار والحرامات وكانوا بين هنات وهنات. إذا جهزت الألوف، وصفت الصفوف، وقتل الكبش الخروف هناك يقوم الآخر، ويثور الثائر، ويهلك الكافر، عندها فقط يقوم القائم المأمول[3].

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٢١٢-١٢١٣.
(٢) من أجل تفصيل حديث چهارده حديث، انظر: دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٢٠٣.
(٣) **بحار الأنوار**، ج ٥٢ ص ٢٣٦-٢٣٧.

يرى المجلسي أن القائم بخراسان هو إما هولاكو وإما جنكيزخان، أما «القائم منا بجيلان» فليس إلا السلطان إسماعيل الأول. أما المراد بالكبش فهو الشاه عباس الأول حيث قتل ولده الصفي ميرزا وقيام الآخر بالثأر، يحتمل أن يكون إشارة إلى ما فعل الشاه صفي ابن المقتول بأولاد القاتل من القتل حيث ردّ بقتل العديد من ذرية الشاه عباس الأول. ويضيف المجلسي أن قيام القائم عسى أن يكون قريباً بناء على وقوع هذه الأحداث[1]. أمّا الحديث الثاني فهو الآتي:

> كأني بقوم قد خرجوا بالمشرق، يطلبون الحق (أي الخلافة) فلا يعطونه ثم يطلبونه فلا يعطونه، فإذا رأوا ذلك وضعوا سيوفهم على عواتقهم فيعطون ما سألوا فلا يقبلونه حتى يقوموا، ولا يدفعونها إلا إلى صاحبكم (أي المهدي)[2].

وفقاً للمجلسي، لا يبعد ذلك أن يكون إشارة للدولة الصفوية التي ستسبق مباشرة ظهور المهدي ودولته[3][4]. تظهر الاقتباسات أعلاه بصيغتها مثبتةً في **بحار الأنوار**، وفي **چهارده حديث**، ولكن المجلسي يترجم عبارة «قام منا قائم» بالفارسية إلى «سيقوم منّا ملك»[5]. من الصعب حمل تغيير المجلسي للحديث في ترجمته على محمل الضرورة إذا ما نظرنا إلى تفسيره للنص الأصلي بأنه يشير إلى الشاه إسماعيل الأول والدولة الصفوية.

---

(١) م. ن.، ج ٥٢ ص ٢٣٧.
(٢) م. ن.، ج ٥٢ ص ٢٤٣.
(٣) يدعو المجلسي للصفويين باتصال دولتهم بدولة المهدي ولا يجزم بحصول ذلك.
(٤) م. ن.
(٥) Sachedina, *Islamic Messianism*, p. 73.

تُسمّى بـ **الملاحم** تلك الأحاديث التي تتنبأ بالمستقبل وتذكر أحداثاً وشخصيات تاريخية سيكون لها دور في التاريخ الإسلاميّ. ويظهر العديد منها في الأحاديث النبوية وفي كتب مثل **نهج البلاغة**[1]. في غالب الأحوال، تكون الأحاديث المنسوبة إلى محمد دقيقة الطابع، تشير إلى أسماء محددة وتدل على أحداث معينة. أما أحاديث **البحار** حول علامات الظهور، فهي معمّاة وعرضة لجميع التأويلات. ومثلما أسلفنا، ظهرت رسالة **چهارده حديث** قُبيل تولّي الشاه سليمان مقاليد الأمور، ويمكن رؤيتها وسيلةً تقرَّبَ بها المجلسي إلى الحاكم الجديد. إنْ كانت تلك حيلته، فلقد آتت أكلها كأحسن ما يكون. من جهة أخرى، فإن المجلسي، عبر إدراج الصفويين في سيناريو آخر الزمان وبالتالي إعطائهم نوعاً من الكاريزما وإلباس حكمهم لبوس الحتميّة، ربما كان يحاول نقض الاعتراضات على فسق السلاطين الصفويين - الذي لاحظه تشاردين - والتي أثارها بعضُ **الفقهاء**. ويجدر الإشارة إلى أن هذه الاعتراضات راجعة أساساً إلى الميول اللابرانية للشاه عباس الثاني. برأي المير لوحي، وهو معاصرٌ للمجلسي وأعنف ناقديه إجمالاً، فإن المجلسي شعر بضرورة تفسير الحديث كما فسّره من أجل الفوز بالحظوة لدى الحاكم الجديد. ويبدو أن رسالة المجلسي قد أثارت زوبعة كبرى بين علماء عصره؛ وعَزَمَ المير لوحي على وضع حدٍّ للجلبة التي أثارتها وذلك عبر كتابة ردٍّ على رسالة المجلسي.

من المسلّم به أن انتقادات المير لوحي لرسالة المجلسي لا تتناول مفهوم المهدويّة أو الرجعة في ذاته، فهو إنما يعترض على لجوء

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٢١٢-١٢١٣.

المجلسي إلى تفسير اعتباطي لحديث مكذوب من أصله هادفاً إلى إثبات شرعية الدولة الصفوية. ولا يدلّ هذا أبداً على أن المير لوحي كان ناقماً على الحكام الصفويين؛ فما أثار حفيظته ـ على ما يظهر ـ هو افتراض حاجة الحكام الصفويين إلى دعم لحكمهم قائم على الأحاديث. كان المير لوحي موقناً أن المجلسي إنما كتب رسالته في **الرجعة** لتعزيز مصالحه الخاصة ونشر اسمه بين الناس. في رسالته الجدلية **كفاية المهتدي في معرفة المهدي**، المكتوبة للرد على رسالة المجلسي، يقول المير لوحي:

إن الكفّ عن إيراد الأحاديث المتضاربة هو واجب أولئك الذين يدّعون العلم ويكتبون المؤلفات والرسائل من أجل الاشتهار في نظر الناس، أو على الأقل عليهم أن يعالجوا تلك التناقضات؛ كما عليهم التوقف عن إيراد أحاديث ضعيفة مبهمة، يستعملونها لمجرّد تعزيز مصالحهم الخاصة[1].

وينقل المير لوحي أن رسالة المجلسي قد أثارت ضجة شديدة بين علماء عصره، وأنه شعر بوجوب كتابة ردٍّ عليها من أجل «ردّ المجلسي إلى الجادّة»[2]. يكتب [المير لوحي] قائلاً:

سلاطيننا هم أبناء السادة (**خواجه زاده**) والنبلاء. ما من حاجة إلى أحد (كي يثبت هذا الأمر) عبر الاستعانة بأمثال هذه الأحاديث وتأويلها بهذا الأسلوب. إذا ما وقعت (هذه

(١) م. ن.، ج٣ ص ١٢١١.
(٢) م. ن.، ج٣ ص ١٤٩٨.

الأحاديث) بأيدي أعدائنا، سيصبح **علماء** الشيعة مرذولين في نظر العوام كمنافقين وآثمين[١].

بحسب لوحي، فإن الأحاديث التي أوردها المجلسي في رسالته هي في الغالب **ضعيفة** ولا أصل لها[٢]. ويصيب المجلسيَّ نقدٌ لاذعٌ بسبب غلطه في نسبة الروايات إلى العلماء ورفعه الأحاديث إلى مصادر لا تحتويها[٣]. كما إن لوحي يوبّخه لعدم لحظه التناقضات الصارخة بين مضامين الأحاديث. فمثلاً، يمنع أحد الأحاديث المنسوبة إلى جعفر الصادق من توقيت ظهور الإمام أو أي قائد غائب، بينما يلجأ المجلسي إلى حديث آخر ليجعل قيام العباسيين تمهيداً لظهور الإمام بناء على حساب **أبجد** [الجمّل][٤]. في رأي المير لوحي، يخطئ المجلسي أيضاً في التاريخ والجغرافيا؛ إذ لم يكن قيام الصفويين من الشرق أو من جيلان، ولكن من الغرب، من تبريز وأذربيجان؛ كما إن جنكيز خان لم يغلب على الملتان[٥]، وما إلى ذلك.

لم تكن اعتراضات المير لوحي العلميةُ على المجلسي إلا غيضاً من فيض العداوة الشخصية لكلا المجلسيَّيْن محمد باقر ومحمد تقيّ. هذه الضغينة الشخصية تطعن نوعاً ما في الغضب المفهوم للمير لوحي على المجلسي بسبب تغاضيه عن واجبه العلمي في توثيق الحديث؛ وهو عين ما تبديه انتقادات القطيفي للكركي التي لم تكشف عن عالِمٍ

(١) م. ن.، ج٣ ص ١٢١٢.
(٢) م. ن.، ج٣ ص ١٢١١.
(٣) م. ن.، ج٣ ص ١٥٠٢.
(٤) م. ن.، ج٣ ص ١٥٠١.
(٥) م. ن.، ج٣ ص ١٥٠٠.

متحفّظٍ بقدر ما دلّت على خصم لدود. لذا يغدو محمد باقر المجلسي بالنسبة إلى المير لوحي «زنديقاً مشوّشَ الذهن»، بينما يوصف محمد تقي بأنه «الشيخ الشيطاني»[1].

غير أن وجود مُعارِضٍ للمجلسي لا يدل ضرورةً على وجود مُعارِضٍ للبرانية، أو بالأحرى للتأييد الخالص للدولة الصفوية التي تنشر كتب المجلسي. قد يختلف البرانيون دونما رحمة حول الأسلوب، ولكنهم في النهاية أصحاب عقلية واحدة؛ **الفقهاء** هم ممثلو الإمام الغائب ووظيفتهم هي حكم الحياة الدينية وليس الدنيوية للإنسان. في عصر تصنيفِ المجلسي كتابَ **البحار**، كان موقع **الفقيه** نائباً للإمام قد تبلور بشكل كبير، مع أنه من الواضح أن بعض العلماء طرحوا نظريّات أخرى وقاموا بتعديلات فكرية ضرورية طبقاً للظروف.

ومع أنه لم يكن **فقيها** بالمعنى البحت للكلمة، فإن المجلسي أضاف عاملا جديداً إلى النقاش حول المنزلة والدور لـ **العلماء** الشيعة عامة - **والفقهاء** خاصة. في الباب السادس [بل الحادي] والثلاثين من المجلد الثالث عشر، يعرض [المجلسي] **توقيعاً** يزعم أنه خرج من جهة الإمام إبان الغيبة «الصغرى»:

> وأما **الحوادث الواقعة** فارجعوا فيها إلى **رواة حديثنا** فانهم حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم[2][3].

---

(١) م. ن.، ج٣ ص ١٤٩٩.

(٢) **بحار الأنوار**، ج ٥٣ ص ١٨١.

(٣) رغم استخدامي الطبعة العربية ذاتها كما المؤلف، فإني وجدت الحديث بعبارة «عليكم» وليس «عليهم»؛ لكن روايته الشائعة، أو المُشاعة، هي تلك التي ذكرها المؤلف ونسبها إلى المجلسي. [المترجم].

وقد خرج توقيع الإمام الغائب إلى المدعو إسحاق بن يعقوب جواباً على سؤال في الفقه، وهو حول جواز شرب الفقّاع. في رواية الشيخ الطوسي لـ **التوقيع** والمثبتة في **كتاب الغيبة**، فإن العبارة الأخيرة هي «وأنا حجة الله **عليكم**»[1]، بينما يرويها المجلسي على النحو التالي «وأنا حجة الله عليهم (أي الرواة)». ويبقى مطروحاً السؤالُ عما إذا كان المجلسي قد عَبَثَ بـ **التوقيع**. النقطة المهمة هنا هي أنه بحسب روايته، فإن الرواة وحدهم مسؤولون أمام الإمام وليس جميع المؤمنين الإماميين بصفتهم الفردية؛ بذا تشكّلتْ هرمية حيث يتبع العوام أحكام الرواة (أي **الفقهاء** البرانيين)، وهؤلاء بدورهم مسؤولون أمام الإمام الذي يقف بدوره بينهم وبين الله. ويشرح علي الدواني، مترجم المجلد الثالث عشر إلى الفارسية، أن التوقيع دالٌّ على أن المراد بـ **الرواة** في زمن الغيبة «الكبرى» هم **الفقهاء والمجتهدون ومراجع التقليد** عند الإماميّة[2].

وعليه، نقدم الآن عرضا موجزا لمفهوم **الإنتظار** ودلالاته الاجتماعية ـ السياسية والدينية وفقاً لأحاديث المجلد الثالث عشر ومصنفه محمد باقر المجلسي:

تسمّى بـ **الغيبة الكبرى** الحقبةُ الزمنية الممتدة من اختفاء المهدي عام ٣٢٩هـ/ ٩٤١م حتى ظهوره في آخر الزمان، وهي حقبة حافلة بالمحن والابتلاءات للإماميين. سيكون **الامتحان** الذي سيقاسونه غربالاً لفرز المؤمنين بوجود الإمام الغائب عن غيرهم. خلال هذه الحقبة هم

(١) الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن: **كتاب الغيبة**، مطبعة النعمان، النجف، الطبعة الثانية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م، ص ٢٣١ [١٧٧].

(٢) الدواني، **مهدي موعود**، ص ١٢٥١.

مأمورون بالتشبث بأصول الدين والمذهب ومحاولة **معرفة** الإمام. يفهم **الفقهاء** الإماميون مفهوم **العلم** المفروض في القرآن على أنه العلم بـ **الأحكام** الشرعية والوسائط التي تُنقل هذه الأحكام عبرها، أي الأئمة من **أهل البيت**. أما الواسطة الأرضية التي تنتقل عبرها هذه الأحكام فهي **الفقيه** أو **المحدّث** أو **المجتهد**؛ إذ يؤَمِّن اتّباعُ المؤمن لهؤلاء الأشخاص سبيلا له إلى الإمام، الذي بدوره يؤَمِّن السبيلَ الذي يصل به الإنسان إلى الله. لا يتمثل الإيمان في معرفة النفس والله أو في **جهاد النفس**، ولكن في الاهتمام بدقائق **فروع الدين** **وظواهره** وفي **الإنتظار** الساكن لظهور الإمام.

ويساعد مفهوم **الإنتظار** في تخفيف نوازل الظلم والطغيان التي تنهال على رؤوس الإماميين من كل الحكام والحكومات حتى ظهور الإمام، لأن كل الحكومات في عصر الغيبة غير شرعية، وبيعتها مرادفة لـ **الشرك**. أيّاً يكن الامتهان الذي يواجهه الإمامي بسبب جور الغاصبين، عليه أن يستكين ويعتبره جزءاً من الابتلاء. عليه أن يبتعد قدر الإمكان عن التفاعل السياسي والاجتماعي مع الآخرين؛ وأن لا يثور على الحاكم أو يقاومه مهما كانت الظروف. إن ظلم السلاطين سرٌّ إلهي، والله وحده دون الإنسان هو من يقرر متى يرفع الظلم عن رؤوس الشيعة. على الشيعة أن يلزموا بيوتهم ويتمسكوا بشعائر دينهم ويدعوا الله لتعجيل الفرج.

عودة الأئمة الإثني عشر: عقيدة الرجعة

كما تمثّل شهادة الحسين بن علي في كربلاء رمزاً للمظلومية التي قُدّر على الشيعة أن يحيوا تحت وطأتها مثل أئمتهم، فإن عقيدتَي

المهدويّة **والرجعة** ترمزان إلى الانتصار الحاسم للعدل على الجور وإلى الفرج بعد الشدة والبلاء. في أبسط تعبيراته، يشكّل ظهور الإمام مجرّد تبلورٍ محدّدٍ للاعتقاد السائد عند أتباع جميع الديانات الكبرى بهزيمة الشر أمام الخير المتمثل في شخصية أرضية ستعيد حكمَ الله في الأرض. لكن شخص المهدي في الأحاديث الإمامية نموذجيٌّ paradigmatic بمعنى مغاير؛ ذاك أن مصطلح **المهدي** ليس محصوراً في قائدٍ فردٍ سيجلب العدل للجميع، ولكنه [المصطلح] يشمل أيضاً سائر الأئمة الذين سيعود كلٌّ منهم إلى الأرض في آخر الزمان.

ما يمكن استنتاجه من المجلد الثالث عشر من **البحار** هو أن **رجعة** الأئمة الأحد عشر تهدف ظاهراً إلى الهدف نفسه كما الإمام الثاني عشر، وهو إقامة العدل وإعادة تطبيق **الشريعة** بشكلها المتوخّى أصلاً. غير أن هناك توضيحاً. فمن السهل أن نفهم من مبنى النص ومعناه أن التركيز الضمني في **رجعة** الأئمة الإثني عشر لا ينصبّ على مبدأ العدل الكوني بذاته، ولكن على المصائر الشخصية للأئمة الإثني عشر أنفسهم - وبالتالي مصائر مؤمني الإمامية - وأعدائهم. إذا كانت عقيدة المهدويّة تساعد إجمالاً على حَرْف الانتباه عن فكرة العدل الإلهي والخلاص الفردي اللذين سيحصلان عقب **المعاد**، فإن العقيدة الإمامية الفريدة في **الرجعة** تحرف الانتباه أبعدَ عن فكرة السلام والعدل الكونيين المفترضِ نشوؤهما عن تجديد الإسلام الأصيل، وتركّز بدلا منهما على شخوص الأئمة أنفسهم. بينما يُتصوّر الفرج الذي سيعمّ جميعَ المؤمنين على أنه أهم نتائج **الرجعة**، فإن ما يفوق كلَّ الاعتبارات الأخرى أهميةً هو طلبهم [الأئمة] بالثأر من أعدائهم الذين سيكونون أمواتاً منذ زمن بعيد ولكن يبدو أنهم سيُبعثون؛ ويَظهر أن

هذا الانتقام هو في نهاية الأمر مبرِّرُ خروجِ الأئمة من القبر. في مفهوم **الرجعة**، تكتمل تراجيديا الأئمة وتصل الجوانية الإثنا عشرية إمامية ـ المركز إلى برج سعدها.

التطور التاريخي لعقيدة الرجعة

من المعتقد أن فكرة عودة بعض المؤمنين إلى الأرض قبل النشور ترتبط بمحمد نفسه، خاصة في الحادثة التي يروى فيها أن عُمَر عبّر عن إيمانه بعودة الرسول من القبر بعد أربعين يوما[(١)].

يبدو أن الاعتقاد بـ **الرجعة** كان سائداً بين الشيعة في وقت مبكر جداً، وكانت أبرز معالمه الإيمان بعودة الأئمة وذريتهم، فَهُمْ لم يموتوا بل سيرجعون إلى الدنيا لإقامة القسط والعدل. فمثلاً، كان يُعتقد أن محمد بن الحنفية لم يمت، وأنه سيعود بعد غيبة طويلة؛ وعن هذا الاعتقاد نشأت فرقة الكيسانية[(٢)]. وفي جميع فرق الشيعة اللاحقة، صار مفهوم **الرجعة** يرتبط تقريباً بكل إمام من الأئمة. وكان الاعتقاد يحدث بغيبة الأئمة لا بموتهم؛ كما في حالة الواقفية الذين آمنوا أن الإمام السابع موسى الكاظم سيخرج يوماً من الغيبة ويتقلد منصب الإمامة؛ وفي حالة فرقة أخرى آمنت بالشيء نفسه حول الإمام الحادي عشر الحسن العسكري[(٣)].

تَظهر أحاديث **الرجعة** في أقدم المجاميع، ومن الممكن اعتبارها

(١) Jassim M. Hossein, *The Occultation of the Twelfth Imam* (London: The Muhammadi Trust, 1982), p. 13.

(٢) حول الكيسانية، انظر:

Sachedina, *Islamic Messianism*, pp. 10-11.

(٣) Ibid., pp. 39-54.

تطوّرت بموازاة عقيدة ظهور المهدي. بهذا المعنى، فإن مفهوم الرجعة ـ والذي يجب أن نجدّد التذكيرَ بأن لا أساس قرآنياً له ـ بمعنى عودة عدد من المؤمنين يَقْدُمُهُم الأئمة إلى الدنيا، قد نشأ عن اللوعة الحارة عند أتباع الأئمة بعدما أدركوا أن أئمتهم يرحلون واحداً إثر آخر دون أن يتمكنوا من القيام بأدوارهم الحقيقية كقادة لـ **الأمة** الإسلامية.

كما هو حال المهدويّة، فإن **رجعة** الأئمة قد تكون نتيجة حتمية لليأس الذي أحسّت به الأقليّات الشيعية في حياة الأئمة نتيجة للمصائب، مثل «اغتصاب» حق عليّ في الخلافة، وشهادة الحسين في كربلاء، وعذابات الأئمة الآخرين الذين سُجن بعضهم؛ ويقال إنهم جميعاً قُتلوا. آمن الشيعة أن حق الأئمة في قيادة **الأمة** هبةٌ إلهية، وكانت كاريزماهم الشخصية قوية إلى درجة أن المؤمن الشيعي العامي ما كان قادراً على تصوُّر أن الله سيسمح للظلم ـ خاصة في حق الأئمة ـ بالاستمرار إلى ما لا نهاية وأن ينتهي العالم دون أن يتمكن الأئمة من تولّي مناصبهم الحقة. وقد سبق أن ألمعنا إلى عدم رغبة عمر في تصديق وفاة محمد، وبناء على الولاء العميق للأئمة عند الشيعة الأوائل ـ وهو ولاءٌ قارَبَ حدَّ الهرطقة وما تزال آثاره ماثلة في **البحار** ـ فليس صعباً رؤيةُ السبب الذي من أجله راجت فكرة **الرجعة**. إن أفكاراً مثل ظهور المهدي و**رجعة** الأئمة ساعدت يقيناً في تحمل الشيعة لظروفٍ قاسيةٍ، وفي التطلع إلى مستقبل أفضل ودنيا عادلة حيث يتم أخيراً إحقاق حقوق عليّ.

ومع أنهم يختلفون على تفاصيل **الرجعة**، فإن رؤوس المتقدمين من الـ **محدّثين والمتكلمين** الإماميّين متفقون أجمعين على الفكرة العامّة في عودة الأئمة. ويورد الشيخ الصدوق في **الاعتقادات** آيات قرآنية عدة لدعم فكرته، منها قدرة عيسى على إحياء الموتى الذين

يفترض أنهم عاشوا على الأرض من جديد كما سيفعل الأئمة وأتباعهم وأعداؤهم في آخر الزمان[1]. كذلك يُذكر «**أصحاب الكهف**» الذين لبثوا في كهفهم ثلاث مئة سنين وازدادوا تسعاً. وينقل الصدوق عن النبي أنه سيكون في هذه الأمة كل ما كان في الأمم السالفة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة. وإذا ما كان ذلك كما قال الرسول، فإن **الرجعة** التي كانت في الأمم السالفة سوف تكون في هذه الأمة[2][3].

في سيرة الأئمة للشيخ المفيد، [أي كتاب] **الإرشاد**، يذكر أنه من **علامات** آخر الزمان أموات ينشرون من القبور حتى يرجعوا إلى الدنيا فيتعارفون فيها ويتزاورون. في تعليقه على حديث جعفر الصادق «من لم يؤمن **برجعتنا** ولم يقر بـ **متعتنا** فليس منا»، يؤكد المفيد على أنّ الإيمان بهاتين هو من مختصات الشيعة وأتباع **أهل البيت**. ويقتبس المفيد كلام السيد المرتضى، حيث يقول بأن الله يعيد عند ظهور المهدي [قوماً من أعدائه و] قوماً ممن كان تقدّم موته من شيعته كي ينصروه[4][5].

---

(١) الدواني، **مهدي موعود**، ص ١٢٢٨-١٢٢٩.

(٢) م. ن.، ص ١٢٢٩.

(٣) يمكن العثور على النص الأصلي لكلام الصدوق مروياً عن الإمام الرضا في كتابه **عيون أخبار الرضا**، تحقيق الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٩٨٤، ص ٢١٨. [المترجم].

(٤) م. ن.، ص ١٢٣٠-١٢٣١.

(٥) يمكن العثور على النص الأصلي لحديث الإمام الصادق في عدة كتب منها: ابن شاذان، الفضل: **الإيضاح**، تحقيق جلال الدين الحسيني، د.ت.، د. ن.، هامش ١ ص ٣٨١؛ أما كلام الشريف المرتضى فمقتبَسٌ في: الشيخ المفيد، **أوائل المقالات**، تحقيق ابراهيم الأنصاري، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣، ص٢٩٣؛ والمقتبس ليس الشيخ المفيد بل المعلّق الشيخ الأنصاري. [المترجم].

عقيدة الرجعة في بحار الأنوار

تنقسم مجموعة المجلسي من أحاديث **الرجعة** إلى بابين: باب في **الرجعة** ويضم ١٢٦ [بل ١٦٢] حديثاً في الأبعاد العامة لعقيدة **الرجعة**؛ وباب يتألف من حديث وحيد منسوب إلى جعفر الصادق يرويه صاحبه المفضَّل بن عمر. هذا الحديث الأخير يقارب أربعين صفحة، وهو يقيناً أطول أحاديث المجموعة.

الأحاديث العامة في الرجعة

تتألف الأحاديث العامة في **الرجعة** من آيات قرآنية أُوِّلَت بطريقة معينة لتدلَّ على رجعة الإمام الغائب وسائر الأئمة، ومن أدعية يقرأها الإماميّ المؤمن من أجل أن يعود في **الرجعة** نصيراً للإمام، ومن أحاديث مباشرة تؤكد ببساطة على ضرورة **الرجعة** ويقينيتها من الناحية المبدئية. ويخرج المرء بصورة مُبَلْبَلَةٍ بعض الشيء من هذه الأحاديث المستقاة من مصادر متنوعة؛ وكما هي العادة، لا يجد المجلسيُّ ضرورياً شرحَ التناقضات في متون الروايات. في أحد الأحاديث المنسوبة إلى الإمام الخامس محمد الباقر، يأمر الإمام أصحابه بممارسة **التقية** وإنكار الإيمان بـ **الرجعة** متى سئلوا. ومن الواضح أن هذا راجعٌ إلى عصر الأئمة عندما كان الاعتقاد سائداً بأن عودة المهدي وسائر الأئمة صارت قاب قوسين أو أدنى[1].

وتؤكد عدة أحاديث أن أول من تنشق الأرض عنه ويرجع إلى الدنيا هو الحسين بن علي[2]. وفقاً لأحد الأحاديث، فإن الحسين

---

(١) **بحار الأنوار**، ج ٥٣ ص ٣٩-٤٠.

(٢) م. ن.، ج ٥٣ ص ٣٩.

يخرج على أثر القائم ومعه أصحابه الذين قتلوا معه بكربلاء، أي الاثنان وسبعون شخصاً. فيدفع إليه القائمُ الخاتمَ ـ المفترض أنه خاتم الإمارة، فيكون الحسين هو الذي يلي غسله وكفنه وحنوطه ويواريه في حفرته[1]. ويكون النصر يومها للحسين وذريته ويثأرون من قاتليهم وظالميهم[2][3]. وأما أنصار الحسين حينها فهم في الغالب من الملائكة الذين تأخروا في نصرته بكربلاء ومكثوا يبكونه مذّاك[4]. وفي حديث آخر، لا يُذكر رقم ال٧٢ المعتاد على أنه عدد أنصار الحسين، بل يقال إن أنصاره في **الرجعة** خمسة وسبعون ألفاً بأسلحتهم[5].

وسوف تكون لعلي في الأرض كَرّةٌ مع الحسين ابنه، في الآن ذاته أو بُعَيْدَه، يُقبل برايته من الكوفة في ثلاثين ألفاً حتى ينتقم له من معاوية وسائر أعدائه، وينصره سبعون ألفاً من الشيعة الآخرين فيلقاهم [أعداءه] بصفين مثل المرة الأولى حتى يقتلهم، ولا يبقي منهم مخبراً، ثم في يوم القيامة يدخلهم الله أشد عذابه مع فرعون وآل فرعون. ثم يكون لعليّ كرة أخرى مع الرسول حتى يكون الرسول خليفة في الأرض وتكون الأئمة عماله وحتى يبعثه الله علانية، فتكون عبادته علانية في الأرض كما عبد الله سراً في مكة ويعطيه الله ملك جميع أهل الدنيا منذ يوم خلق الله الدنيا إلى يوم يفنيها[6].

---

(١) م. ن.، ج ٥٣ ص ١٠٣-١٠٤.
(٢) م. ن.
(٣) لم أجد ذكراً لذريته في الحديث. [المترجم].
(٤) م. ن.، ص ١٠٦.
(٥) م. ن.، ج ٥٣ ص ١٠٦-١٠٧.
(٦) م. ن.، ص ٧٤-٧٥.

يَظهر التركيز على الثأر، كما في الرواية أعلاه، في معظم أحاديث المجلسي حول **الرجعة**. أحد هذه الأحاديث منسوب إلى الإمام الرضا، وفيه يدعو الناس إلى الصبر في دولة الباطل وتحمّل الظلمة وانتظار يوم يقوم المهدي ليخرج **أهل الباطل** من قبورهم طلباً للثأر[1][2]. زيادة على ذلك، فإن الله وعد عليّاً في القرآن أن ينتقم له في الدنيا من أعدائه ـ يُفترض حدوث ذلك في **الرجعة** ـ وأن يعطيه الجنة له ولأوليائه في الآخرة[3]. خلال **الرجعة**، لو أن لكل نفس «ظلمت آل محمد حقهم» ما في الأرض جميعاً لافتدت به للخلاص من العقاب الرهيب الذي ينتظرها[4]. أمّا **النواصب** ـ أو المتطرفون السنّة ـ فسيلقون خزي العذاب؛ ففي **الرجعة** سوف يأكلون **النجاسة**[5][6].

وفقاً لحديث آخر، فإن الأئمة سيرجعون إلى الحياة لأخذ **القصاص**؛ ومن الطبيعي أن يعني هذا عودة أعدائهم أيضاً إلى الحياة. وبعد أخذهم بثأرهم، يُعمَّر الأئمة ثلاثين شهراً ثم يموتون في ليلة واحدة وقد أدركوا ثأرهم وشفوا أنفسهم ويصير عدوّهم إلى أشد النار عذابا[7].

من غير الواضح ما إذا كان الحديث الآنف الذكر متعلقاً بالأئمة أم بشيعةٍ آخرين، ذلك أن مدة الشهور الثلاثين متناقضة تماماً مع الروايات

---

(١) م. ن.، ج ٥٣ ص ٨٩.
(٢) لا ذكر للمهدي بل التعبير هو «سيد الخلق». [المترجم].
(٣) م. ن.، ج ٥٣ ص ٧٦.
(٤) م. ن.، ج ٥٣ ص ٥١.
(٥) م. ن.
(٦) في النص العربي: «العذرة» بدل «النجاسة». [المترجم].
(٧) م. ن.، ج ٥٣ ص ٤٤.

الأخرى. إضافة إلى الرواية أعلاه، والتي تذكر مُلْكاً طويلاً للحسين خلال **الرجعة**، فإن حديثاً آخر يذكر أن المهدي سيملك تسعة عشر عاماً فقط، بينما يملك أحدُ أهل البيت ثلاثمئة سنة وتسعاً فترةَ لَبْثِ **أهل الكهف** في كهفهم[1] .ويزعم حديثٌ آخر أن الرسول سيرجع إلى الدنيا ويملك خمسين ألف سنة، فيما سيملك عليّ أربعاً وأربعين ألف سنة[2].

وتختلف أحاديث **الرجعة** في أشخاص الراجعين. ففي أحد الأحاديث أنه عند قيام القائم سوف ينصره قوم من الشيعة سيوفهم على عواتقهم[3]. وفي حديث آخر أن ما من مؤمن (**بأهل البيت**) إلا يزور آلَ محمد في الجنة، فإذا قام القائم يكون ممن ينصره[4]. وتدل رواية أخرى على رجعة جميع الأنبياء والأئمة من قبورهم لمساعدة عليّ؛ وهو سوف يحكم العالم وحينها يتحقق المعنى الحقيقي للقب **أمير المؤمنين**.

وفي حديث آخر، ما من مؤمن إلا وله ميتة وقتلة: من مات بعث حتى يقتل، ومن قتل بعث حتى يموت، وهكذا ينال شرف الشهادة[5]. وفي مكان آخر، يقال إن الرجعة ليست بعامة، وهي خاصة فلا يرجع إلا **المؤمن الخالص** [من محض الإيمان محضا] أو **المشرك المحض** [من محض الشرك محضا][6]. ويفسِّر حديث منسوب إلى جعفر

(١) م. ن.، ج ٥٣ ص ١٠٣.
(٢) م. ن.، ج ٥٣ ص ١٠٤.
(٣) م. ن.، ج ٥٣ ص ٩٣.
(٤) م. ن.، ج ٥٣ ص ٩٧.
(٥) م. ن.، ج ٥٣ ص ٧١.
(٦) م. ن.، ج ٥٣ ص ٣٩.

الصادق «**سبيل الله**» المذكور في القرآن بأنه سبيل عليّ وذريته. فمن قتل في ولايته قتل في سبيل الله؛ وليس أحد يؤمن بهذه الآية إلا وله شهادة وميتة، إنه من استشهد ينشر حتى يموت، ومن مات ينشر حتى يستشهد[(1)(2)].

يجري الاستشهاد بعدة آيات من القرآن لإثبات عقيدة **الرجعة**، كما إن قدرة الأئمة أو مفسري الحديث على التقاط إشارات دالة مباشرة على الأئمة في كل آيات القرآن تقريباً، هذه القدرة رسّخت ميل **الفقهاء** الإماميين لجعل أصول الدين برانية externalize، واختزالها عبر صبغها بصبغة إماميّة ـ المركز بشدة. أمّا مفهوم **الرجعة** فليس استثناء، ولهذا نجد آيات كثيرة تدل على بعث الإنسان يوم القيامة وكذا يفسرها الأرثوذكسيون، يُصار إلى تأويلها كبشائر برجعة الأئمة:

* الآية (ق ٤١ ـ ٤٢) ﴿وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ﴾. يرى المجلسي أن هذه الآيات أدلّ على **الرجعة** منها على القيامة، لأن انتقام الأنبياء والأئمة ينبغي أن يحدث في الدنيا[(3)(4)].

* الآية (الضحى ٤) ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾. تفسَّر الآخرة في الآية هنا **بالرجعة لأن الرجعة** ستكون خيراً للنبي من حياته الدنيوية الأولى[(5)(6)].

---

(١) م. ن.، ج ٥٣ ص ٤٠-٤١.

(٢) النص العربي يتكلم على «القتل» لا على «الشهادة». [المترجم].

(٣) م. ن.، ج ٥٣ ص ٦٥.

(٤) في النص العربي: «غالباً» بدل «ينبغي». [المترجم].

(٥) م. ن.، ج ٥٣ ص ٥٩.

(٦) في النص العربي لا وجود للتعليل بل يقتصر على تفسير الآخرة بالرجعة. [المترجم].

* الآية (يونس ٤٥) [بل الكهف ٤٨] ﴿وعُرِضوا على ربك صفاً لقد جئتمونا كما خلقناكم أول مرة بل زعمتم ألَّن نجعل لكم موعدا﴾. يروى أن جعفر الصادق فسّر هذه الآية بـ **الرجعة** وليس القيامة كما يزعم السنّة[1][2].

* الآية (النازعات ٦ ـ ٧) ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾. يروى أن **الراجفة** هي عليّ الذي سيقوم من القبر، وهو أول من ينفض عن رأسه التراب ويسرع لنصرة الحسين الذي سيكون قد جمع خمسة وسبعين ألفاً من الرجال[3].

* الآيات (عبس ١٧ ـ ٢٣) ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسَّرَهُ ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ ثُمَّ إِذَا شَاء أَنشَرَهُ كَلَّا لَمَّا يَقْضِ مَا أَمَرَهُ﴾. يفهم المفسرون الأرثوذكسيون هذه الآيات على أنها تتناول خلق الإنسان وحياته وموته وبعثه. غير أنها تُفسَّر في **البحار** بأنها تتناول علياً، الذي لما يقض ما قد أمره الله، وسيرجع حتى يقضي ما قد أمره[4].

* الآية (يس ٥٢) ﴿قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون﴾. ترد هذه الآية في **البحار** كدليل أيضاً على **الرجعة**، عندما يقوم القائم فيخرج أهلَ الباطل من أجداثهم لينتقم منهم[5][6].

---

(١) م. ن.، ج ٥٣ ص ٥١.

(٢) جاء المؤلف بالآية يونس ٤٥ لكن تفسيرالإمام الصادق المنقول هو للآية ٤٨ الكهف. [المترجم].

(٣) م. ن.، ج ٥٣ ص ١٠٦-١٠٧.

(٤) م. ن.، ج ٥٣ ص ٩٩.

(٥) م. ن.، ج ٥٣ ص ٨٩.

(٦) في النص العربي مغايرة قليلة للنص الفارسي لا تضير المعنى الإجمالي. [المترجم].

وتُقتبس آياتٌ أخرى، ليست مختصة بالقيامة أو بالآخرة، وتُفسَّر على أنها إشارات إلى رجعة الأئمة إلى الحياة. شائعٌ هو الإيمان بأن **آيات** الله تدلّ على آيات القرآن وعلى الكون، غير أنها تؤوّل بالأئمة الذين سوف **يرجعون** في آخر الزمان[1]؛ كما إنّ «لعلّهم **يرجعون**» الواردة في سورة الزخرف (الآية ٢٨) في سياق الكلام على ذرية إبراهيم وأتباعه، تُفسَّر بأنها تعود إلى الأئمة الذين سوف **يرجعون** إلى الدنيا[2]؛ ويروى أن يوماً من أيام الآخرة ـ أي خمسين ألفاً من سنوات الدنيا ـ هو مدة حكم الرسول في **الرجعة**؛ كذلك يروى أن «**علم اليقين**» الذي تمنّى المؤمنون حيازته في الحياة الدنيا يشير إلى العداوة بين الأئمة وأعدائهم، إلى ما سوى ذلك.

في **البحار**، يجري تقديم عدد كبير من الآيات المتعلّقة بالآخرة على أنها أدلة على **الرجعة**. إن الأصل الثالث من أصول الدين، أي المعاد، يغدو مهمَّشاً بسبب عقيدة **الرجعة** بحيث يخرج القارئ بانطباعٍ مفاده أن اللبّ الأخروي للقرآن ليس هو المصير الفردي للإنسان، وإنما عودة الأئمة وانتصارهم.

هذا الميل إلى رؤية القرآن أداةً للجوانيّة إماميّة ـ المركز مختزلٌ في نص الحديث المنسوب إلى جعفر الصادق، والذي ينقله المجلسي دونما تعليق:

> القرآن أربعة أرباع: ربع في الأئمة، وربع في أعدائهم، وربع فرائض وأحكام، وربع حلال وحرام[3][4].

---

(١) م. ن.، ج ٥٣ ص ٥٣-٥٤.

(٢) م. ن.، ج ٥٣ ص ٥٦.

(٣) م. ن.، ج ٢٤ ص ٣٠٥.

(٤) وجدته في مظنته من النص العربي منسوبا إلى الإمام علي. [المترجم].

يتضمّن هذا الحديثُ الروحَ الدينيةَ لمذهب الإمامية كما صوّره **الفقهاء** الصفويون: الإسلام الذي يستبطن لبُّه البرانيةَ إماميةَ ـ المركز (أي نصف القرآن المختص بـ **الأحكام** كما بيّنها الأئمة) والجوانيةَ إماميةَ ـ المركز (أي نصف القرآن الآخر الذي يتمركز حول شخوص الأئمة أنفسهم).

تتألف سائر الأحاديث العامة في **الرجعة** من **أدعية** للمؤمنين بـ **الرجعة**، مستحبة في مناسبات مخصوصة لمن يرغبون بـ **الرجعة** مع المهدي وسائر الأئمة. يُختتم أشهرها، وهو **دعاء العهد**، بالتماس تعجيل فرج الإمام. فمن دعا الله أربعين صباحاً متتابعاً بهذا الدعاء كان ممن يقوم في **الرجعة** مع المهدي ويكون من أنصاره[1].

الرواية النادرة للمفضل بن عمر

إن الرواية المعروفة بـ«حديث المفضَّل» هي الأطول في **البحار** وربما الأكثر إثارةً للجدل. كونها تتناول **ظهور** المهدي وما يتلوه من **رجعة** الأئمة، فإنها تتميز بجوٍّ شديد العداء للسنّة، وتشكِّل رمزاً صارخاً لحسِّ المظلومية وعطش الانتقام الذي ميز الإمامية الأوائل وغالبية **الفقهاء** الإماميين في العصر الصفوي. وقد عُرِف المفضل بغلوّه في الاعتقاد قبل أن يصحب جعفراً الصادق وموسى الكاظم[2]. من المشكوك فيه جداً أن يكون جعفر الصادق يختزنُ هذا العداءَ الضاري

---

(١) دانش پژوه، **فهرست**، ج٣ ص ١٢١٣.

(٢) كان المفضل تابعاً سابقاً لأبي الخطّاب، مؤسس فرقة الخطابية الغالية. وتُدرس آراؤه الأولى في: الكشي، محمد بن عمر بن عبد العزيز: **كتاب الرجال**، مشهد، ١٩٦٩/ ١٩٧٠، ص ٣٢١-٣٢٩.

للسنّة كما يبدو في الرواية؛ خاصة إذا ما نظرنا إلى أنه سمّى اثنين من أولاده أبا بكر وعمر على اسم الشخصيتين اللتين تثلبهما الرواية. بالإضافة إلى ذلك، فمن المستبعد أن يكون الصادق قد نطق بجوانب في الرواية تُناقض أبسط المبادئ القرآنية، لا سيّما وأن الشيعة والسنة مجمعون على مرجعيته في تفسير القرآن وعلم **التوحيد**. وهنا مختصر وافٍ للحديث:

سأل المفضلُ جعفرَ الصادق: هل للمأمور المنتظر المهدي من وقت موقت يعلمه الناس؟ فقال: لا، لأنه هو الساعة التي علمها عند الله وحده[١]. وإنّ من وقّت للمهدي وقتاً فقد شارك الله تعالى في علمه، وادعى أنه ظهر على سره[٢].

وإن المهدي سيرفع عن الملل والأديان الاختلافَ ويكون الدين كله واحداً كما في القرآن «إن الدين عند الله الإسلام»؛ وهو دين إبراهيم وسائر الأنبياء[٣].

عندما يظهر المهدي، لن يكون ثمّ أحدٌ يعرفه. أما في غيبته، فتخاطبه الملائكة والمؤمنون من **الجن**، لكنه يظهر وحده وعليه بردة رسول الله، وعلى رأسه عمامة صفراء، وفي رجليه نعلا رسول الله المخصوفة وفي يده هراوته يسوق بين يديه عنازاً عجافاً. ثم يأتي البيت

(١) يُعرض علم الساعة في القرآن على أنه معرفة يوم القيامة لا وقت ظهور المهدي كما يُفترض في الأحاديث. على سبيل المثال، انظر سورة لقمان، الآية ٣٤ وسورة سبأ، الآية ٣.

(٢) من المدهش أن المجلسي نفسه يبدو غافلا عن كونه معرّضا لتهمة الشرك بسبب توقعاته لوقت قيام المهدي وظهوره المبنية على حساب أبجد.

(٣) انظر سورة الحج، الآية ٧٨.

وحده، ويلج **الكعبة** وحده، ويجن عليه الليل وحده. فإذا نامت العيون وغسق الليل نزل إليه جبرئيل وميكائيل فيضع جبريل نفسّه تحت تصرّفه، فيمسح المهدي يده على وجه جبريل ويحمد الله على تحقق الوعد الإلهي بظهوره. ثم يقف بين **الركن والمقام**، فيصرخ صرخة فيقول: «يا معاشر نقبائي وأهل خاصتي ومن ذخرهم الله لنصرتي قبل ظهوري على وجه الأرض! ائتوني طائعين!». فيأتونه تاركين محاريبهم وفرشهم في شرق الأرض وغربها بعد أن سمعوا صيحته. بعدها يصير النور عموداً من الأرض إلى السماء فيستضيء به كل مؤمن على وجه الأرض، ويدخل عليه نور من جوف بيته، فتفرح نفوس المؤمنين بذلك النور، وهم لا يعلمون بظهور القائم. ثم يصبحون وقوفاً بين يديه، وهم ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً بعدة أصحاب رسول الله يوم بدر. إذّاك يظهر الحسين بن علي في اثني عشر ألفاً من الشيعة.

إنّ كل بيعة قبل ظهور القائم هي كفر ونفاق وخديعة يلعن الله المبايع لها. ولَسوف يسند القائم ظهره إلى **الكعبة**، ويمد يده فترى بيضاء من غير سوء فيبايعه جبرئيل وتبايعه الملائكة ونجباء **الجن**. ويصبح الناس بمكة حيارى لا يعرفون المهدي وأصحابه.

ويكون هذا أول طلوع الشمس في ذلك اليوم، فإذا طلعت الشمس وأضاءت صاح صائح بالخلائق من الشرق بلسان عربي مبين، يسمع من في السماوات والأرضين: يا معشر الخلائق! هذا مهدي آل محمد ـ ويسميه باسم جده رسول الله ويكنيه، وينسبه إلى أبيه الحسن الحادي عشر إلى الحسين بن علي صلوات الله عليهم أجمعين ـ بايعوه تهتدوا، ولا تخالفوا أمره فتضلوا. فأول من يقبل يده الملائكة، ثم

الجن، ويقولون : سمعنا وأطعنا. ويتسامع جميع الناس بذلك فيهرعون لتدارس الأمر.

فإذا دنت الشمس للغروب، صرخ صارخ من مغربها : يا معشر الخلائق قد ظهر ربكم بفلسطين، وهو عثمان بن عنبسة الاموي فبايعوه تهتدوا. فيرد عليه مبايعو المهدي ويقولون له : سمعنا وعصينا، ويضل بالنداء الأخير أصحاب الشكوك في المهدي. والقائم مسند ظهره إلى **الكعبة**، ويقول : مَن أراد أن ينظر إلى آدم وشيث، فها أنا ذا آدم وشيث، ألا ومن أراد أن ينظر إلى نوح وولده سام فها أنا ذا نوح وسام، ألا ومن أراد أن ينظر إلى إبراهيم وإسماعيل فها أنا ذا إبراهيم وإسماعيل، ألا ومن أراد أن ينظر إلى محمد وعلي فها أنا ذا محمد وعلي، ألا ومن أراد أن ينظر إلى الحسن والحسين فها أنا ذا الحسن والحسين؛ أنا ذا الأئمة جميعهم أجيبوا إلى مسألتي، فاني أنبئكم بما أردتم. ومن كان يقرأ الكتب والصحف فليسمع مني، ثم يتلو الكتب المقدسة كما نزلت دون تشويه ولا تحريف.

ويعيّن المهدي حاكماً على مكة، ويخرج يريد المدينة. وقبل خروجه ينقض **الكعبة** فلا يدع منها إلا ما كان في عهد آدم؛ وبعدها يمحو آثار الظالمين من قصور ومساجد.

فإذا سار من مكة، وثب أهلها على الحاكم فقتلوه، فيرسل إليهم أنصاره من الجن والنقباء ويأمرهم بقتل الجميع إلا المؤمنين، فلا يسلم من الألف إلا واحد.

وسوف تكون الكوفة دار إقامته ومحلّ كل المؤمنين. ويودّ أكثر الناس لو أنه أقام بها وليكونن فيها كل خير وبركة، وسوف تتسع لتجاور كربلاء. وليصيرن الله كربلاء معقلاً ومقاماً تختلف فيه الملائكة

والمؤمنون وليكونن لها من الشأن ما لو وقف مؤمن ودعا ربه بدعوة لأعطاه الله بدعوته الواحدة مثل ملك الدنيا ألف مرة. فقد حدث أنَّ بقاع الأرض تفاخرت : ففخرت **الكعبة** على بقعة كربلاء، فأوحى الله إليها أن اسكتي ولا تفتخري على كربلاء، ففيها قبر الحسين ولذا فهي أفضل البقاع. ومنها **معراج** الرسول وهي محل خير وبركة حتى ظهور القائم، ظهور قائمنا.

وفي المدينة سيكون للمهدي مقام عجيب يظهر فيه سرور المؤمنين وخزي الكافرين. فهو سيرِدُ إلى قبر جده فيقول : أهذا قبر جدي؟ فيقول الناس : نعم. فيقول : ومن معه في القبر؟ فيقولون : صاحباه وضجيعاه أبو بكر وعمر، فيسأل : مَن أبو بكر وعمر؟ وكيف دفنا من بين الخلق هنا. فيقول الناس : يا مهدي إنهما دفنا معه لأنهما خليفتا رسول الله وأبوا زوجتيه.

فيأمر بإخراجهما من قبريهما، فيخرجان غضين طريين لم يتغير خلقهما، ولم يشحب لونهما فيقول : هل فيكم من يعرفهما؟ فيقولون : نعرفهما بالصفة وليس ضجيعاً جدك غيرهما، فيقول : هل فيكم أحد يقول غير هذا أو يشك فيهما؟ فيقولون : لا، فيأمر بإعادة دفنهما.

فيؤخر إخراجهما ثلاثة ايام ثم يخرجان غضين طريين فيقول محبوهما : هذا والله الشرف حقاً، ولقد فزنا بمحبتهما وولايتهما. وينادي منادي المهدي : كل من أحب صاحبي رسول الله وضجيعيه، فلينفرد جانباً، فتتجزء الخلق جزئين. فيعرض المهدي على أوليائهما البراءة منهما فيقولون : يا مهدي آل رسول الله نحن لم نتبرأ منهما قبل علمنا بكرهك لهما. أمّا وقد بدا لنا من فضلهما ببقاء جسديهما غضّين، أنتبرأ الساعة منهما بعد ذلك؟

فيأمر المهدي ريحاً سوداء فتهب بمشيئة الله على أوليائهما فتدمرهم. ثم يأمر بانزالهما فينزلان إليه فيحييهما باذن الله تعالى ويأمر الناس بالاجتماع.

ثم يقص على الناس قصص فعالهما في كل كور ودور. فيقص عليهم قتل قابيل أخاه هابيل، وابتلاء النار لإبراهيم، وطرح يوسف في الجب، وحبس يونس في الحوت، وقتل يحيى، وصلب عيسى وعذاب جرجيس ودانيال، وضرب سلمان الفارسي، وإشعال النار على باب أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين لاحراقهم بها، وضرب يد الصديقة الكبرى فاطمة بالسوط، ورفس بطنها وإسقاطها محسناً، وسم الحسن وقتل الحسين، وذبح أطفاله وبني عمه وأنصاره، وسبي ذراري رسول الله وإراقة دماء آل محمد صلى الله عليه وآله؛ كل ذلك وِزْرُهُ على أبي بكر وعمر. فكل دم سفك، وكل فرج نكح حراماً، وكل رين وخبث وفاحشة وإثم وظلم وجور وغشم منذ عهد آدم إلى وقت قيام القائم كل ذلك يسرده عليهما، ويلزمهما إياه فيعترفان به.

ثم يأمر بهما فيقتص الحاضرون الذين ظلموهما، بمظالم من حضر، ثم يصلبهما على الشجرة ويأمر ناراً تخرج من الأرض فتحرقهما والشجرة ثم يأمر ريحاً فتنسفهما في اليم نسفاً. لكن ذلك ليس آخر عذابهما. ففي يوم البعث سوف يجتمع المؤمنون والمعصومون الأربعة عشر كي يثأروا من هذين الصحابيين. وسوف يُقتلان ويُبعثان ألف مرة في كل يوم وليلة كي لا ينقطع عنهما العذاب.

ثم يسير المهدي إلى بغداد التي تكون أبغض المدن إلى الله، إذ تخربها الفتن وتتركها مهجورة بلقعاً. فالويل لها ولمن بها، فسيصيبها من صنوف العذاب ما أصاب سائر الامم. فالويل لمن اتخذ بها

مسكناً، فان أهلها يقولون إنها هي جنة الله في الأرض. وسوف تفشو فيها شهادات الزور وشرب الخمور وإتيان الفجور وسفك الدماء ثم ليخربها الله بتلك الفتن حتى تغدو أثراً بعد عين.

ثم يخرج في الديلم **سيد** حَسَنِيّ داعياً إلى المهدي، فيجيبه رجال مؤمنون من الطالقان راكبين جيادهم السريعة وبأيديهم الحراب فيقتلون الظلمة حتى يصلوا إلى الكوفة فيستوطنوها. فيلتقي وأصحابه بالمهدي ويبايعونه. فلا يبقى إلا الزيدية رافضين تقبيلَ يده، ويصفون ظهوره بأنه سحر عظيم. فيعظهم المهدي ويدعوهم، فيرفضون، فيأمر بقتلهم فيقتلون جميعاً.

ثم يزحف المهدي بعسكره على السفياني في دمشق، فيأخذونه ويذبحونه على الصخرة. بعدها يظهر الحسين في اثني عشر ألف من خلّص أصحابه واثنين وسبعين رجلاً هم أصحابه يوم كربلاء، وتلك كَرّة **زهراء** بيضاء. ثم يخرج وينصب له القبة بالنجف، ويقام أركانها : ركن بالنجف، وركن بالمدينة، وركن بمكة، وركن بالصفا قرب مكة. إذّاك تشرق السماء والأرض وتنكشف سرائر البشر وتذهل كل مرضعة عما أرضعت. ثم يعود النبي محمد مع المؤمنين به. ويحضر مكذبوه ومحاربوه ومقاتلوه حتى يقتص منهم بالحق.

ثم يظهر الأئمة فيقفون بين يدي الرسول ويشكون إليه ما نزل بهم في حياتهم: «نالنا من التكذيب والرد علينا وسبينا ولعننا وتخويفنا بالقتل، وقتلهم إيانا بالسم والحبس». فيبكي الرسول الله ويقول : «يا بني قد قاسيت قبلكم أكثرَ مما قاسيتم».

بعدها يسرد الأئمة معاناتهم فرداً فرداً. فتبتدئ فاطمة بالتظلّم وتشكو ما نالها من أبي بكر وعمر، وأخذ فدك منها واغتصاب خلافة

علي واقتحامهم بيته. ثم يتقدم علي فيشتكي من أمور مماثلة، وبعده يقوم كل من الأئمة طالبين بثأرهم ممن ظلمهم وعذبهم في نشأتهم الأولى. ثم يقوم المهدي فيشتكي جحود الأمة عودتَه وكفرهم بظهوره.

فيقول الرسول: «الحمد لله الذي صدقنا وعده، وأورثنا الأرض نتبوء من الجنة حيث نشاء فنعم أجر العاملين»، ويقول «جاء نصر الله والفتح»؛ وبعدها يقرأ الآية التي تصف هذا النصر الذي محا كل ما سبقه.

إذّاك يسأل المفضل جعفراً الصادق: أي ذنب كان لرسول الله؟ فيجيبه الصادق إن الرسول دعا الله أن يحمله ذنوب **شيعة** علي، فحمّله الله إياها وغفر جميعها. لكن الصادق يتدارك الأمر طالباً إلى المفضل أن لا يحدث جميع الشيعة بهذا الحديث فيتركون العمل؛ وعندها يحرمون أنفسَهم من شفاعة الرسول ورحمة الله.

ثم يعود المهدي إلى الكوفة، وتمطر السماء بها جراداً من ذهب. ويهدم المسجد الذي بناه يزيد بن معاوية بعد شهادة الحسين بن علي، ثم يهدم كل المساجد التي بناها الطغاة[1].

لا يُبدي المجلسي أي اعتراض على شيء من مضامين الرواية أعلاه، باستثناء انتقاده لخطأ المفضل في هوية باني سامراء، مسقط رأس المهدي. أما الباقي فيقبله دون سؤال.

فيما يتعلّق بتحميل الصحابيين أبي بكر وعمر وزر الذنوب جمعاء، يدافع المجلسي بضراوة عن الرواية. ويقول إن السبب في ذلك ظاهرٌ: لأنهما بمنع علي عن حقه (أي في الخلافة)، ودفعه عن

---

(1) **بحار الأنوار**، ج ٥٣ ص ١-٣٨.

مقامه، صارا سببين لمنع سائر الأئمة عن مقاماتهم الحقة، وتسلط أئمة الجور وغلبتهم إلى زمان القائم؛ وصار ذلك سبباً لكفر من كفر، وضلال من ضل، وفسق من فسق، لأن الإمام (أي علي) مع اقتداره واستيلائه وبسط يده يمنع من جميع ذلك، وعدم تمكنه من بعض تلك الأمور في أيام خلافته إنما كان لما أسساه من الظلم والجور. وأما ما تقدم عليهما، فلأنهما كانا راضيين بفعل من فعل مثل فعلهما من دفع خلفاء الحق عن مقامهم، وما يترتب على ذلك من الفساد، ولو كانا منكرين لذلك لم يفعلا مثل فعلهم، وكل من رضي بفعل فهو كمن أتاه[1]. ويتابع المجلسي ليقول أنه لا يبعد أن يكون لروحيهما الخبيثتين مدخل في صدور تلك الأمور عن الأشقياء، كما إن أرواح الطيبين من الأئمة، كانت مؤيدة للأنبياء والرسل، معينة لهم في الخيرات[2].

من الواضح أن تحميل المجلسي للخليفتين وزرَ جميع الذنوب، كما في «حديث المفضل»، يتناقض مع مفهوم العدل الإلهي في القرآن كما يُقدَّم في آيات عدة. يرى القرآن مصائب البشر ـ سواء الدنيوية أو غيرها ـ على أنها نتيجة لما كسبت أيديهم وليس بسبب الآخرين[3]. وسوف يُحاسَب الإنسان بما قدمت يداه، ويدعى بكتابه لا بكتب الآخرين[4]. أما أكثر الآيات القرآنية إحكاماً ووضوحاً فهي ما يتعلّق

(١) م. ن.، ج ٥٣ ص ٣٧.
(٢) م. ن.
(٣) سورة الشورى، الآية ٣٠. ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ﴾.
(٤) سورة الإسراء، الآية ٧١. ﴿يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾.

بالمسؤولية الشخصية: ﴿وَلاَ تَكْسِبُ كُلُّ نَفسٍ إِلاَّ عَلَيْهَا وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾[1].

كما في كثير من روايات **البحار** الأخرى، يبدو أن المجلسي لم يلاحظ التناقضات الصارخة والانتهاكات الفاضحة للتعاليم القرآنية في الرواية؛ وإذا ما لاحظها فهو يتغاضى عنها دون مشاحة. وإذا أردنا إنصافه، فإن من المحقَّق أن كثيراً من الأحاديث، سواء الصحيحة أو الموضوعة، قد تكون تسلَّلَتْ إلى **البحار** دون علمه، حيث يكون طلابه جامعيها ومحققيها. لا يَظهَر لنا رأيه إلا متى تدخّل بنفسه ليعلّق على حديثٍ ما، كما في الرواية محل البحث.

ولكن في حماسه لإدانة أبي بكر وعمر، يبدو أن المجلسي يتغاضى عن حديث وثيق الصلة بالموضوع مرويٍّ عن جعفر الصادق، وفيه أن أي بيعة لحاكم قبل المهدي مرادفةٌ لـ **الكفر**. في بيانه لرواية المفضل، يحتجّ المجلسي أنه بسبب «ذنوب» الخليفتين الأولين، فإن من المقدّر أن كل الحكام من زمنهما إلى ظهور المهدي حكام مستبدون. بينما تتجانس فكرة الظلم المتواصل حتى نهاية الزمان مع نفَس المظلومية والشهادة الشيعي، فإنها تتعارض مع تأييد المجلسي الخالص للدولة الصفوية ومديحه المُغثي في سلاطينها بأنهم مروّجو الإسلام وحماتُه. هذا التناقض السافر، الذي بالكاد تنبّه له علماء الإمامية في عصره، ربما يكون أحد الأسباب التي دفعت بالمجلسي إلى إدخال الصفويين في سيناريو «آخر الزمان»: عبر تحويله أشخاصاً كالشاه إسماعيل إلى نُذُرٍ متنبأ بها لظهور الإمام، فقد

---

(١) سورة الأنعام، الآية ١٦٤.

سمح لهم بالاشتراك في الكاريزما التي يؤتيها هذا الأمر؛ وبذا يلفت الانتباه عن كونهم بالأصالة، تبعاً لأحاديث أخرى، مغتصبين فرداً فرداً مرفوضةٌ سلطتهم من قبل الأئمة، وملعونٌ أتباعهم من الله لمبايعتهم إياهم.

الرجعة: عاملٌ رئيس في البرانية الإمامية

بالمعنى الأشمل، فإن البرانية الإسلامية تتضمن تهميشاً للبّ الدين ـ وبالذات مركزية **الإيمان والمعرفة** ـ وتركيزاً مفرطاً على المسائل الفرعية، ودعامتُها **الأعمال** المُعَبَّر عنها إجمالاً في **الفقه والحديث**. في حالة مذهب الإمامية كما رأينا، فإن عنصراً جديداً يُضاف: الجوانية إمامية ـ المركز، حيث تكون **المعرفة** أساساً **معرفةَ الإمام** التي بدونها لا يكون المرء مؤمناً حقاً. لا تُلغي الجوانيةُ إمامية ـ المركز، وفيها يكون شخص الإمام مركزياً، الجوانيةَ إلهية ـ المركز؛ ولكنها تهمّشها إلى درجة الاعتقاد أن نصف القرآن متعلقٌ بالأئمة وأعدائهم ونصفه الآخر يتناول أحكام الله في الحلال والحرام، والتي يعود بيانها إلى الأئمة أنفسهم. في طبيعتها المتأصّلة، تسير الجوانية إمامية ـ المركز بموازاة **الفقه والحديث** في جعل أصول الدين برانية externalization، بمعنى أنها تركّز أساساً على غير الله، وليس على الله أو على المعتقدات الأساسية التي يرى القرآن أن فهمها التام ضروريٌ للنجاة.

إن عقيدة **الرجعة** هي بامتياز حافزٌ للبرانية، لأنها كثيراً ما تهمش **القيامة** وتصبّ اهتمامها ليس على العدل الذي سيعم جميعَ الأفراد بنص القرآن، بل على العدل الخاص جداً الذي سيكون من نصيب الأئمة بعد رجعتهم. وإذا ما كان هناك من عدلٍ أصلاً، فإنه سيكون

شأناً ثانوياً؛ بما إن مظلومية الشيعة ومعاناتهم عبر التاريخ يُعتبران ناتجَيْن عن مظلومية الأئمة ومعاناتهم، فإن **الفرج** لن يحدث إلا إذا أخذ الأئمة بثأرهم واستردوا حقوقهم. إن مظلومية الأئمة وانتصارهم النهائي هما علة وجود عقيدتَي **الرجعة والانتظار**، وبذا يبدو مصير الفرد قليلَ الأهمية، فمسألة الثواب والعقاب مسألةٌ نظرية لأن ذنوب جميع الإماميين مغفورة سَلَفاً بفضل شفاعة الرسول.

بناء عليه، فإن حقبة **الانتظار** هي، كونها تمهيداً لـ **الظهور والرجعة**، تحمُّلٌ صبورٌ ومستكينٌ للعالم كما هو، إضافة إلى إيمان حار بأشخاص محدّدين سيرجعون إلى الدنيا لينتقموا ممن جعلوها بهذه الحالة ـ وهم أعداء الأئمة ـ وبذا يقيمون العدل بطريقة التفافية. قبل ظهور المهدي، جميع الحكومات الدنيوية غير شرعية وبالتالي جائرة، ولكن ليس بمقدور الشيعي فعل شيء لإزاحة هذا الجور سوى تغذية الأمل بالفرج القادم. إن ممارسة **التقية** واجبةٌ، والاعتزال مستحبٌّ، والتسليم التام للقدر إلزاميٌّ. ومع أن شهادة الحسين ممجَّدة، فإنّ أي محاولة لتقليده في الثورة على الظلم قبل [ظهور] المهدي هي محاولة مدانة، والبيعة لأي فرد ما عدا المهدي مساوية للكفر. على الشيعة الإمامية أن يتحملوا صابرين كلَّ ما يقع عليهم وأن ينتظروا عودة المهدي وسائر الأئمة للخلاص من الظلم؛ وبالفعل، فإن **الانتظار** يُصوّر على أنه ثوابُ نفسه.

بالطبع، فإن دور الأئمة شديد الأهمية في عقائد **الانتظار والظهور والرجعة**. كما يظهر في **البحار**، فالتاريخ إنما هو سيرةُ **الأئمة**. إن غصبَ حق علي في الخلافة، وشهادة الحسين في كربلاء دفاعاً عن هذا الحق، وما تلاها من مظلومية جميع الإمامية لإيمانهم بهذا الحق ـ

هذه كلها هي الأفكار الرئيسة المتواترة في الحياة الدينية الإمامية كما تقدِّمها **البحار**.

باختصار، يوفِّر **الظهور والرجعة** مسرحاً بانورامياً حيث تصل تراجيديا الأئمة إلى ذروتها. ترجع الشخصيات الرئيسة إلى خشبة المسرح واحداً إثر آخر، مسبوقين بالمهدي، ليقوموا بالعمل البطوليّ الأخير أمام أعين المشاهدين المبتهجين والمحتشدين. سيملك الرسولُ العالمَ برسالته، ويبدأ عليّ حكماً يمتد آلافَ السنين، ويؤخذ بثأر شهداء كربلاء، ويُمحق الشرّ ـ متمثلاً في أعداء الأئمة ـ عن وجه البسيطة. أخيراً سوف تدور الدوائر ليتحقق وعد الله بشكل دامغ، وهو أن الأئمة سيرثون الأرض.

التشيع العلوي والتشيع الصفوي: نقدٌ معاصر

إن أعنفَ الهجمات في السنوات الأخيرة على وجه الإسلام الذي قدّمه **الفقهاء** الإماميون في العصر الصفوي هو ما قام به «عالمُ الإجتماع» والإسلاميات الإيراني الراحلُ ، علي شريعتي. إن مؤلَّفه المثير للجدل، **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**[1]، والذي تتردد أصداؤه في جميع كتاباته، قد يكون واحداً من الدعائم المركزية لإعادة تنشيط الإسلام الإمامي بين الجيل الشاب من المسلمين الإيرانيين في السنوات الأربعين المنصرمة.

في الفقرات الأخيرة من كتابه الآنف الذكر، تتبلور رؤى شريعتي في مذهب الإمامية مثلما تجسّدها أعمال من قبيل **البحار**، إذ يَنظُر إلى

(١) شريعتي، علي: **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٢.

أسس مذهب الإمامية من وجهتين اثنتين؛ واحدة يسميها «التشيع الصفوي»، وهو اسمٌ يدل به شريعتي على كل ما يراه تشويهاً وتحريفاً فاضِحَيْن للإسلام الشيعي؛ وأخرى يسميها «التشيع العلوي» ـ وهو ما يراه الإسلام الحق والأصيل والمثالي.

وفقاً لشريعتي، فإن مفهوم **الإمامة** كما أذاعه **الفقهاء** الصفويون هو الاعتقاد باثني عشر **اسماً** معصوماً مقدساً من عالم ما فوق الإنسان هي [الأسماء] الوسيلة الوحيدة للتقرب إلى الله، وذلك عبر الشفاعة. إنهم اثنا عشر ملاكاً ينبغي عبادتهم، ويلعبون دور الآلهة الصغار ويدورون حول «الإله الأكبر». ولكن في التشيع العلوي، **الإمامة** هي القيادة الثورية النزيهة الهادفة لهداية الناس وبناء المجتمع بناءً مثالياً؛ فالأئمة هم التجسّد الحسي للدين الذين يجب معرفتهم والإقتداء بسيرتهم، ومنهم تُكتسب المعرفة والوعي[1].

ويرى شريعتي أن **العصمة** في التشيع الصفوي تعبِّر عن الإيمان بوجود ذوات استثنائية وموجودات غيبية ليست كسائر البشر، وليس بوسعهم ارتكاب المعاصي والأخطاء، وهم **المعصومون الأربعة عشر.** وبالتالي فإن حكم الخونة وتسليم السلطة الدينية لـ **الروحانيين** الفاسدين والملوّثين هي أمور طبيعية جداً، لأن جميع البشر ـ خلا الأئمة ـ يخطئون. ولكن في التشيع العلوي، تعني **العصمة** الإيمانَ بتقوى روّاد المجتمع ونزاهتهم على الصعيد الفكري والاجتماعي وكونهم أئمة مسؤولين عن صيانة الإيمان وعن العلم والحكومة. هذا معناه نبذ حكومة الظلمة وسلطة علماء الفساد المرتبطين بالقوى الحاكمة[2].

---

(١) م. ن.، ص ٣٠٩.

(٢) م. ن.، ص ٣٠٩.

ويضيف شريعتي أن مفهوم **الولاية** في التشيع الصفوي يعني الاقتصار على حب علي والتهرب من المسؤوليات كافة، فذلك الحب كفيل بالفوز بالجنة والنجاة من النار. في التشيع الصفوي، **الولاية** لا تتعلق بكيفية حكم المجتمع؛ وإنما هي عونٌ لله في إدارة الكون. ولكن في التشيع العلوي، **الولاية** تعني محبة حكومة علي والحكومات المشابهة لحكومة علي دون سواها، وحب علي الذي تمثّل قيادته للمجتمع مصباح النجاة، وهي حاجةٌ عند جميع البشر من أجل تحقيق العدل[1].

فيما يتعلق بالعدل، يرى شريعتي أنه يغدو في التشيع الصفوي موضوعاً لمباحث الإلهيات؛ فلا معنى له إلا في ما بعد الموت، وتقتصر اهتمامات الإنسان بالمسألة على توقُّع الكيفية التي سيحكم الله بين عباده ويشملهم بعدله في الآخرة. أما في هذا العالم، فمسألة *العدل لغو فارغ، إذ العدل في هذا العالم* هو مهمة الشاه عباس. في التشيع الصفوي، ما يُعطى ما لله *لله وما لقيصر لقيصر*، *والدنيا تقع* ضمن دائرة سلطنة الشاه عباس، وأما الله فله الآخرة. في التشيع العلوي، العدل معناه أنه بما إن الله عادل ونظام الكون قائم على العدل، فيجب أن يكون نظام المجتمع كذا؛ الظلم والتمييز هما حالتان غير طبيعيتين، وبذا فهُما ضدّ الله. والعدل هو الهدف الأسمى للنبوة[2].

في التشيع الصفوي، يرى شريعتي أن **الانتظار** هو تلقينٌ على

---

(١) م. ن.، ص ٣٠٩-٣١٠.
(٢) م. ن.، ص ٣١٠-٣١١.

الرضوخ والاستسلام للوضع القائم وتبرير لفساد الأوضاع ويأس من إمكانية الإصلاح. إنه عدوّ المسؤولية لأنه يجلب القنوط إلى القلب ويخلق الإيمان بأن كل عمل محتوم الفشل. أما في التشيع العلوي، فـ **الانتظار** استعدادٌ روحيّ وعمليّ، مقرون بقناعة راسخة بحتمية التغيير إلى الأفضل. في التشيع العلوي، **الانتظار** ثورة؛ إنه الإيمان بوجوب تغيير العالم وبأن الظلم سيزول والحق سينتصر في النهاية؛ وهو الإيمان بأن الطبقات المسحوقة [المستضعفين] ستنهض وترث الأرض[١].

وفقاً لشريعتي، في التشيع الصفوي يحرِّر مفهومُ **الغيبة** الإنسانَ من جميع مسؤولياته الفردية؛ ويعطِّل كلّ الأحكام الشرعية للإسلام. إن **الغيبة** التي يقدمها **الفقهاء** الصفويون ترفع عن كاهل الإنسان المسؤوليةَ الاجتماعية لأن الإمام الغائب هو وحده من يستطيع قيادة الأمة. لا تجوز البيعة والطاعة إلا للإمام، وبما إنه غائبٌ، فلا يمكن للإنسان فعل شيء. في التشيع العلوي، تجعل **الغيبةُ** الإنسانَ مسؤولاً عن اختيار مصيره وعقيدته وقيادته وطريقتي عيشه الروحية والاجتماعية. إنها تجعله مسؤولاً عن انتخاب القائد الواعي المسؤول من بين الناس والذي يستطيع القيام بمهمة نيابة[٢] الإمام.

اختصاراً، في تحليل شريعتي أن التشيع الصفوي هو تشيع **الجهل** *والولاء الأعمى؛ تشيع **البدعة والتفرقة** والعدل الأخروي واللامسؤولية* **والشرك والجمود** والموت. وفي المقابل، التشيع العلوي هو تشيع

---

(١) م. ن.، ص ٣١١.

(٢) م. ن.، ص ٣١١-٣١٢.

العلم والولاء الواعي؛ تشيع **السنّة** والوحدة والعدل الدنيوي والمسؤولية والتوحيد **والاجتهاد** والشهادة. التشيع الصفوي تشيع ندب الحسين؛ التشيع العلوي يسلك سبيل الحسين ويرى كربلاء لا على أنها مأساة ولكن على أنها خطة للثورة. التشيع الصفوي يُعبِّد، التشيع العلوي يُحرِّر[1].

من خلال **التشيع العلوي والتشيع الصفوي** وسائر كتاباته، يتضح أن نقد شريعتي **للفقهاء** الصفويين مختلفٌ جداً عن هجوم الغزالي على مشوِّهي مصطلحَي **العلم والعلماء** وعن ثلب الملا صدرا برانيّي عصره القشريين. لا يتناول شريعتي **الفقهاء** الصفويين لأنهم أهملوا مسألتي **معرفة الله ومعرفة النفس** كرمى لـ **الفقه والحديث**، مع أنه لاذعٌ جداً أحياناً في رفضه لاهتمامهم المفرط بالفقه. إن ما أقلق شريعتي لم يكن مسألة الإيمان بل مسألة الفعل ـ الفعل الثوري ـ الذي اعتبره غايةَ التشيع وعلته. بهذا الصدد، يجب عدم اعتبار هجوم شريعتي على برانية **الفقهاء** الصفويين صادراً عن جواني حالم بإعادة التوازن بين وجهي الوحي ـ الجوانية والبرانية ـ ولكنه صادرٌ عن إنسان راغب بإعادة تحديد البرانية بمصطلحاته الخاصة، دون أن يقيم نظريته على فهمٍ جواني.

إن تطوير شريعتي لمفهوم التشيع العلوي، وهو منظومة متماهية مع الشخصية الطاغية للإمام علي، قد حاز التقويم التالي من قبل نيكي كيدي Nikkie Keddie:

حصل شريعتي على نتيجة مزدوجة عبر منهجة

(1) م. ن.، ص ٣١٢-٣١٣.

systematizing مفهوم التشيع العلوي؛ إذ إنه نَبَذَ الإسلامَ المتحجر الذي يرفضه الشباب المثاليّ النزعة، كما أضاف معنى نضالياً وجديداً إلى المفاهيم الشيعية. في هذا الإسلام المجدَّد، حتى الصلاة صار لها معنى سياسي مرتبط بالمعركة. هذا المعنى الثوري لصلاة الجماعة تبلور بشكل خاص في ثورة ٧٨ ـ ١٩٧٩م[١].

إن القراءة الكاملة المفصَّلة لكل كتابات شريعتي هي وحدها الكفيلة بتأكيد ـ أو نقض ـ أطروحة أحد الكتّاب القائلة إن ولاء شريعتي للتشيع كان نفعيَّ الطابع utilitarian بشكل شبه تام، وأن المفاهيم الجوهرية للتشيع قد أعيد قولبتها كأدوات لغاياته السياسية الخاصة[٢]. ما يهمنا في هذا الكتاب هو أن شريعتي استطاع تشخيص مشاكل البرانية، غير أنه عوضا عن المطالبة بالعودة إلى الأصول بالمعنى الذي أشار إليه الغزالي والملا صدرا، فقد طرح منظومةً جديدةً للقيم. ورغم أن هذه المنظومة تبدو منفصلة تماماً عما يدعوه «جمود» البرانية الشيعية الصفوية، فإنها عملياً لا تعدو كونها تنويعاً على الفكرة نفسها.

يقينا إن ما أثار شريعتي ـ أيا تكن حوافزه الداخلية ـ ودفعه إلى تأويل التشيع الإمامي بأسلوب جديد وثوري هو التأثير المخدِّر الذي

(١) Nikkie R. Keddie, *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran* (Newhaven: Yale University Press, 1981), p. 220.

(٢) انظر:
Hamid Dabashi, 'Ali Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a Post-Traditional Society', in *The Islamic Quarterly*, vol. 27, no. 4 (1983), pp. 203-22.

كان لبرانية **الفقهاء** الصفويين على العوام ـ خاصة فيما يتعلق بمسائل مثل **الغيبة والانتظار** حيث يؤمر الناس بالصبر والاستكانة والإذعان. ومع أنه من الممكن المجادلة بأن بعض الإلماعات أمثال شهادة الحسين في كربلاء وقيام المهدي مثقلةٌ بالمعاني الثورية، فإن النواحي السلبية لهذه الإلماعات هو ما درج علماء الإمامية على التركيز عليه؛ ورغم أن الإسلام كأداة سياسية كان مشتهراً قبل ذيوع كتابات شريعتي، فهو ربما كان أول المفكرين الإيرانيين المعاصرين الذين جعلوا من الإسلام «أيديولوجيا» كاملة، أيديولوجيا تحريرٍ وتحرُّرٍ مشحونةً بنكهة سياسية طاغية.

في رفضه لـ **فقهاء** العصر الصفوي، الذين رَمَزَ بهم إلى الجمود الديني، مال [شريعتي] كذلك إلى رفض جميع ممثلي السلطة المعرفية الفاعلين في العالم الإسلامي التقليدي؛ فهو يقول إنه لا يكتب بصفته فيلسوفاً أو مؤرخاً أو **فقيهاً** أو متكلماً بل بصفته شخصاً أرفع من كل هؤلاء، أو مستقلاً عنهم. بفعله هذا يكون قد تغاضى عن عدم كون جميع العلماء المسلمين برانيين صفويين، وعن أن العلم لا ينحصرُ ضرورةً بالدقائق الشرعية للوضوء أو المعلومات التفصيلية في **الرجعة**. وعليه فهو يكتب:

> ينصحنا الآخرون قائلين: ابتدأوا بالتفكير وطلب العلم والبحث **العلمي** والمطالعة ثم التحقوا بالحوزة وتتلمذوا لأساتذة أكفاء وتعلّموا الفلسفة والتصوف **والفقه والأصول** وعلم الكلام والمنطق واللغة والأدب والتاريخ والحكمة والأخلاق من أهل الفنّ والمتخصصين كي تتضلعوا في المعقول والمنقول وتعرفوا ما يجب معرفته عن الكون وعن

الله وصفاته وواجب الوجود وعن فلسفة الحياة وعالم الغيب والشهادة وكل أسرار الخلق [...] عندها فقط يمكنكم العبور إلى المرحلة الثانية، مرحلة العمل: إصلاح النفس[1].

أمّا ما يهمّ شريعتي حقاً، وهو العمل الاجتماعي، فلا يأتي إلا متأخراً جداً في استعراضه للعملية القرآنية المؤلَّفة من «المعرفة ـ الإيمان ـ العمل» كما يقدِّمها في كتابه **شيعه، حزب تمام**. عند شريعتي، ليست غاية تعاليم القرآن هي معرفة الله والإيمان:

بداهةً، يجب أن يكون «الإيمان بالله» أساساً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الآخرين...لكن في نظري أنّ الإيمان بالله ليس هدف الله من خلق الإنسان، إذ أن الله ليس بحاجة إلى إيمان الإنسان...فعلى الإنسان أن يناضل باسم أخيه الإنسان لإقامة الخير وإزالة الشر[2].

يعلو صوت الأفعال دوماً على صوت الأقوال في فهم شريعتي للتشيع، أو بالأحرى للإسلام عموماً. أما الإيمان فهو، إنْ لم يهمَّشْ تماماً، مرجوحٌ بالحاجة العاجلة إلى الوعي الثوري والمسؤولية الاجتماعية. ويعلن شريعتي أن وعيَ الحقيقة لا يتم عبر الاجتهاد الفكري أو اكتساب المعرفة: نحن لا يمكننا أن ننوجد to be ونكتشف الحقيقة إلا من خلال التحقق التدريجي to become؛ إن الحقيقة لا تتجسد إلا في العمل[3].

---

(١) شريعتي، علي: **شيعه**، طهران، انتشارات إلهام، ١٩٨٣/ ١٩٨٤، ص ٢٣-٢٤.

(٢) م. ن.، ص ٨١.

(٣) م. ن.، ص ١٩.

إنّ إسلام شريعتي ليس إسلام الفرد المكتسِب معرفةَ الله، المؤمن به، المستقيم والعامل كقدوة للآخرين من أجل الخلاص؛ إن إسلامه هو في الحقيقة أميل لأن يكون أداةً لتعبير سياسي جماعي؛ حيث يُفترض وجود الإيمان كمجرّد أساسٍ له، وحيث يكون الفعل هو الأهمّ، وحيث تُختزل مفاهيم الإيمان الأساسية إلى ما يشبه معادلة سياسية. إذا ما بحث المرء مفهومي **الرجعة والانتظار** كما يردان في **البحار**، وفيها يُختصر الإسلام في انتظار أخذ الأئمة بثأرهم مع تجرّع القمع اصطباراً حتى حينه، فإنه يغدو سهلاً تفهّم السبب الذي حدا بشريعتي إلى التركيز جداً على المسؤولية الاجتماعية والعمل المجتمعي، وإلى جعل الهدف النهائي الذي تتمثل فيه معتقداته هو ليس إلا الثورة الدائمة. ولكن في رفضه لرموز الشرعية في الثقافة الإسلامية - **الفقيه والحكيم والمتكلم والأديب** - وفي افتراضه أن **فقهاء** العصر الصفوي كانوا رموزا وممثلين للإسلام «التقليدي» برمّته والذي عارضه شريعتي، يمكن القول أنه أخذ الصالح بجريرة الطالح. إذ أن رفض الإسلام «التقليدي» يعني أيضاً رفض أولئك العلماء الذين كانوا على اختلاف مع البرانية بقدر اختلافه معها.

باختصار، إن هجمات شريعتي على ما سمّاه التشيع الصفوي تتركّز أساساً على عجز هذا الأخير عن مدّ العوام بعقيدة اعتراض. هناك انتقادٌ عنيف لبرانية **الفقهاء** الصفويين وانشغالهم المفرط بالطقوس والشعائر، ولكن ما يقلق شريعتي ليس هو سيطرة مركزية - الإمام على حساب مركزية - الله. بالنسبة له، ينصبّ جل اعتراضه على تهميش ما يراه رسالة التشيع الأساسية، وهي إقامة العدل عبر الثورة.

إذا ما أردنا إعطاء الفضل لشريعتي بصفته المفكر الذي أعاد الروح

للرسالة الشيعية الإمامية، فإن من الممكن رؤية موقفه على أنه بمعظمه ردُّ فعلٍ على برانية **الفقهاء** الصفويين، الذين كانت مسائل الثورة أو التمرد أو العصيان بعيدةً عن أذهانهم بُعْدَ أفكار معرفة النفس والعرفان الإلهي. لا يندّد شريعتي بميل **الفقهاء** الصفويين إلى الإهمال التام لمسألتي **المعرفة والإيمان**؛ وهذا راجعٌ تحديداً إلى أنه لا يرى أولويةً للإيمان على الفعل، طبعاً إلا إذا كان ذانك الإيمان والمعرفة متصلَين بـ«الأيديولوجية» الثورية التي يدعوها «التشيع الأحمر» ـ في مقابل «التشيع الأسود» للصفويين[1]. في رأي المؤلّف [تيرنر] أنه إذا كان **الفقهاء** الصفويون مذنبين لإرسالهم إيمانَ الناس إرسال المسلمات وتركيزهم بدل ذلك على الأفعال متمثلة في الطقوس والشعائر، فإن شريعتي مذنبٌ بالسوية في إرساله إيمان الناس إرسال المسلمات وتركيزه على الأفعال؛ متمثلةً في التمرد والثورة. ما يهم المجلسي وشريعتي على حدّ سواء هو الأفعال؛ عند المجلسي تتألف الأفعال من الطقوس الدينية بينما عند شريعتي تتألف الأفعال من الثورة. كما المجلسي، لا يدعو شريعتي الناس إلى تدبّر إيمانهم ومراجعة موقفهم من الخالق، بل يدعوهم إلى إعادة تقويم الطبيعة «الثورية» للتشيع الإمامي كما مثّلها الأئمة.

إذاً، كان شريعتي برانياً أيضاً طبقاً لتحديد البرانية. إذا كان من الممكن اختصار التشيع الصفوي بأنه دين **الفقه**، فمن الممكن اختصار تشيع شريعتي بأنه دين السياسة. في كلا الحالين، فإن اللب الجوهري لتعاليم الإسلام، أي الجوانية إلهية ـ المركز، هو إما مهمَّشٌ وإما مهمَلٌ تماماً.

---

(١) شريعتي، علي: **با مخاطبهاي أشينا**، طهران، حسينية إرشاد، ١٩٧٦/١٩٧٧، ص ١٤٢.

أخيراً، يلخّص شريعتي، الذي تشكّل أفكاره جوهرَ الصحوة الإسلامية في إيران خلال الستينيات والسبعينيات، رؤيتَه لإسلام المستقبل:

إن إسلام الغد لن يكون إسلام **الملا**؛ ولسوف يتغير إسلام قم ومشهد. لقد أثبت الطلبة (الحوزيون) أنّهم لا يؤمنون بما تُمليه عليهم هذه **الآيات**؛ إن تقهقرَ كلّ هذا **الصنف** الذي أطبق على الحسينية العزلاء بكل أسلحته وخبراته يُظهر أن سلطة الدين لم تعد في أيدي هؤلاء **المتولّين** الرسميين. . .إن إسلام الغد لن يكون تشيع السلطان حسين بل تشيع الإمام الحسين. لن يكون دينُ الغد دينَ جهلٍ وظلمٍ وحماسة عمياء وتعصّب وأفكار بالية وخرافة وانقيادٍ أعمى وتقليد واجترارٍ ودموعٍ وخنوعٍ وذل. . .لا! إنّ دين الغد سيكون دينَ الاختيار الواعي والعدالة والبصيرة والحرية والثورة والحركات الثورية والبناء والعلم والمدنية والفن والأدب والمجتمع والمسؤولية والإبداع والتقدّم. . .سوف يكون مقداماً ومسؤولاً عن مصيره[1].

نترك للقارئ تقريرَ ما تحقق من رؤى شريعتي وما بقي غير منجَز. وتبقى الحقيقة أنه رغم فشل مسؤولي الثورة الإسلامية في تحقيق آمال شريعتي، فإن المسار الذي يتخذونه هو، كما مساره ومسار نظرائهم وأسلافهم الصفويين، برانيُّ الطابع بلا ريب. في تركيزه على العمل وعلى الثورة المتواصلة وعلى وجوب تنزيل الإسلام على الواقع، فإن

(١) م. ن.، ص ١٤.

النظام الإسلامي الحالي قد يبدو على بون شاسع من سلفه الصفوي، وهو كذلك حتماً في ما يتعلق بالأسلوب. ولكن يظل ممكناً القول إنه فيما يتعلق بالتعتيم على رسالة **الإيمان** المركزية، فقد قام النظام الحالي، عبر استبداله السياسة بـ **الفقه**، بالانطلاق من حيث انتهى إليه **الفقهاء** الصفويون.

الفصل السادس

خلاصـــات



إن غلبة **الفقيه** على العالم الإسلامي عامة، والنطاق الإمامي خاصة، عائدةٌ إلى عاملين أساسيين: الإبهام والتشوش في المعنى الدقيق لمصطلحي **الإيمان والإسلام**؛ والانزياح الدلالي للمصطلحات القرآنية الجوهرية مثل **العلم والعلماء والفقه**.

يفترض القرآن عملية واضحة، ولو مثالية، يجب على الإنسان اختبارها ليدعو نفسه مسلماً: **التفكر** في الكون؛ **العلم** بالطبيعة وبمعنى التكوين وبوجود الخالق الذي له في كل شيء **آية**؛ **الإيمان** بالله، **إسلام** النفس لكل الحقائق التي تلزم عن الإيمان؛ والالتزام بالطقوس والشعائر والأحكام في الدين الجماعي المعروف بالإسلام. ولكن هذا المسار قلّما يطابق الواقع؛ لأنه، وكما يؤكد القرآن، فإن أكثر الناس لا يتفكرون ولا يؤمنون حقاً ولا يسلمون حقاً ـ ومِن أولئك الذين يؤمنون، أكثرهم ناقص الإيمان، بينما يكون كثير من أدعياء الإسلام في واقع الأمر مسلمين فقط بممارسة ظواهر الإسلام، وليس من حيث **الإسلام** الداخلي الروحي الذي هو مجالُ القلب ورأسُ الإيمان.

واضحٌ جداً من آيات قرآنية عدة أن **الإيمان والإسلام** مختلفان تماماً من الناحية المفهومية؛ وهذا منعكس في كلا الأحاديث الشيعية

والسنية. كذلك يتفق العديد من العلماء السنة والشيعة، ماضياً وحاضراً، على أن **الإيمان** هو حجر الزاوية في **الإسلام**/الإسلام، وهو بالتالي أساسيٌ للغاية.

ولكن الإبهام في استعمال كلمة **الإسلام**، التي لا يمكن تمييزها عن كلمة «الإسلام» في العربية باستعمال الحروف الكبيرة، كما هو الحال في الإنكليزية، قد جنح منذ البداية إلى تغبيش الفارق بين التسليم الداخلي الشخصي للفرد (**الإسلام**) وبين الدخول الرسمي في الجماعة الدينية (الإسلام). وفاقَمَ من هذا عجزُ ـ أو عدمُ رغبة ـ بعض المفسرين الأوائل في توضيح الفارق. ربما كان هذا ناتجاً عن رغبةٍ في الحفاظ على الوحدة، وهي انعكاس للاعتقاد بأنه في أول مجتمع إسلامي، كان جميع المسلمين **مسلمين** أيضاً. أما فكرة أن **الإسلام** حقٌ مكتسب بالولادة، أو أن الإيمان غير ممكن إلاّ عبر **الإسلام** ـ وهي أفكار أجنبية على القرآن ـ فقد بدأت بالظهور في تفاسير الشيعة والسنة؛ وفي ضوء هذا لا يعود صعباً أن نفهم لماذا قد يَعتبِر بعض المولودين في مجتمعات إسلامية أنفسَهم مؤمنين لمجرد انضمامهم إلى الجماعة المسلمة، وبذا يساوون **الإيمان** بالإسلام وينقلون الاهتمام الذي يجب أن يكون، طبقاً للقرآن، منصبّاً على الحقائق الداخلية للإيمان إلى الإبراز الظاهري للتسليم.

بالتوازي مع التطورات الحاصلة في تفسير مصطلحي **الإيمان والإسلام**، حدثت التغييرات في معاني مصطلحات قرآنية جوهرية مثل **العلم والعلماء والفقه**. بناءً على كون غالبية المسلمين ميّالين إلى ظواهر الإسلام ـ **فروع الدين** ـ فإنه كان طبيعياً تماماً، بسبب القانون البسيط في العرض والطلب، أن يبرز **الفقهاء** من بين جميع العلماء المسلمين

ويستحوذوا على السيطرة. في نهاية القرن ٦هـ/١٢م، كان العلماء من أمثال الغزالي في موقع التحسّر على كون العلم الحقيقي ـ العلم بالنفس وبالله وبالآخرة ـ قد صار مهمّشاً لمصلحة العلم بالظواهر والأحكام والتشريعات المتكاثرة التي تشكّلت كي تؤسس للمسلكية الإسلامية القويمة. لقد صار مصطلحاً **العلم والفقه** ـ اللذان دلاّ أصلاً على معرفة الله ـ دالّين على معرفة أوامر الله، بينما صار مصطلح **العلماء** ـ الذي يدل في القرآن على أولئك الذين يعرفون الله ومن ثم يخشونه ـ منطبقاً على كل من يتضلع في **فروع الدين**.

وبالتالي ظهرت مجموعتان من العلماء؛ «البرانيون» الذين تركّزت جهودهم العلمية على معرفة أوامر الله، أي **الشريعة** ومن ثم الإسلام؛ و«الجوانيون» الذين ركّزَتْ تعاليمهم إجمالاً على **معرفة النفس ومعرفة الله** وتعميق **الإيمان**. تقليدياً، كانت الجوانية حكراً على الطرق الصوفية رغم وجود استثناءات. كما كان هناك أفرادٌ حاولوا حماية التجانس المفترض حدوثُه بين الوجهين الجواني والبراني للإسلام، مولين الأرجحية لـ **الإيمان** ولكن دون إهمال متطلبات الشريعة العملية. انوجد التوتر بين المسارين الجواني والبراني في المجتمعات الإسلامية برمتها، ولكن ذلك لم يكن ملحوظاً في أي مكان ـ أو، بنظرة استرجاعية، مهمّاً للتطورات المستقبلية في فهم الإسلام ـ كما كان في إيران الصفوية.

كانت إيران قبل الصفويين تحت سيطرة تيارين دينيين رئيسين؛ تصوف الاتجاه العام أو «الراقي»؛ **والغلو** أو التصوف الشعبي الغالي بنكهة بارزة من الهوى العَلَوي. وقد عاشت روح الجوانية خلال هذه

الحقبة في شكل طرق صوفية سنية أرثوذكسية، وكان الصفويون من أبرز أمثلتها في أولى مراحلهم. من الأناضول عبر إيران وإلى بلاد ما وراء النهر، كانت الطرق الصوفية «الراقية» من أمثال المولوية والنعمة اللهية والنقشبندية هي القنوات الرئيسة للتعبير الجواني. كان الولاء لآل علي جليّاً في هذه الطرق، ولكن يجب أن لا يفسر ذلك على أنه «**التشيع الحسن**»، الذي كثيراً ما يجري تصويره واحداً من الأسباب التي جعلت مذهب الإمامية قادراً على فرض نفسه بسرعة كبيرة على الشعب الإيراني. كان **الغلو** يتمثّل في الحركات الشعبية والطرق شبه الصوفية ذات المعتقدات الشديدة الانحراف والتي تغلب عليها الهرطقة، خاصة فيما يتعلق بأئمة الشيعة. خلافاً للصوفية «الراقين»، يبدو أن **الغلاة** إجمالاً كانوا يعتبرون **الشريعة** معطَّلة، فأهملوا أحكامها وأوامرها. سمح التدين الفوضوي ـ بالمعنى الحرفي، حيث لم يكن برانياً ولا جوانياً ـ بانفلات الطموحات العسكرية والسياسية، وكثيراً ما ألهم الغلاةُ الثوراتِ الشعبية ضد الحكم، والتي شهدتها المنطقة خلال هذه الحقبة.

من حيث المذهب والعقيدة، كان جمهورالشعب الإيراني سنّيا على المذهبين الفقهيين الحنفي والشافعي. وقد اقترن صعودُ التصوف عامة، **والغلو** خاصة، مع تدهور مؤقت في البرانية الدينية الأرثوذكسية، رغم أن أتباع الطرق الصوفية «الراقية» والمجموعات أمثال **أهل الفتوّة وأهل الأخوّة** جاهدوا للحفاظ على معتقداتهم السنّية وللجمع بين الروحية المستبطَنة في الجوانية الصوفية وبين الالتزام بأوامر **الشريعة**.

من هذه المجموعات كانت الصفوية، وهي طريقة صوفية ـ سنية أرثوذكسية استطاعت، في عهد شيوخها الأربعة الأوائل، أن تكسب

إجلالَ الجمهور والحكام على حدّ سواء. في انسجام كلّي مع جوانية الاتجاه العام الدينية، كانت الصفوية خامدة سياسياً ولم تضمر أي طموح في السلطة الزمنية. ولكن مع تولّي الجنيد لقيادتها، تحوّلت الطريقة إلى منظمة عسكرية معلَنة الميل الديني الشيعيَّ الهوى؛ استُبدل **الغلو** المهرطق الصريح بالتصوف التأملي الجواني، وهو تحوّلٌ لم يَعْدُ كثيراً أن يكون ذريعة لطموحات الجنيد السياسية. مع حيدر بن الجنيد، تزايد نشاط الصفوية العسكري حتى استطاعت، بدعم من القزلباش المتعصبين، أن تُنصِّب الشاه إسماعيل على العرش في تبريز. بهذا التحول السياسي الديني الدرامي، كان للصفوية أن تغيّر تماماً وجهَ إيران.

بناءً على ولاء إسماعيل الأول الروحي للأئمة الإثني عشر، كان منطقياً جداً أن يتبنى ومستشاريه شكلاً من البرانية ليس فقط متجانساً مع عقائدهم العلوية الهوى؛ ولكن مفيداً لترسيخ الدولة عبر إطاره القانوني المعترف به ونظامه العَقَدي المُحْكَم، وكان مذهب الإمامية هو الخيار الطبيعي. هذا على الرغم من أن إسماعيل ومستشاريه كانوا، كما غالبية الشعب الإيراني الساحقة، جاهلين بأجلى مسائل العقيدة الإمامية؛ فما كان ممكناً العثور إلاّ على كتيّب واحد في الفقه الإمامي مرمياً في زاوية إحدى المكتبات الخاصة النائية، كما أن مؤرخاً مرموقاً في ذلك العصر صَعُبَ عليه أن يتذكر متى كانت المرة الأخيرة التي ظهر فيها مذهب الإمامية على المشهد الديني الإيراني. لذا يبدو يقيناً أن دافعاً سياسياً كان وراء تحول الطريقة الفجائي إلى دعوى الإمامية. امتلكت الأرثوذكسيةُ الإماميةُ الأثرَ الموطِّد المطلوب، وكان نشرها الفوري حيوياً إذا ما كانت الأحادية المذهبية حاسمة من أجل

احتفاظ الصفويين بالسلطة. زد عليه، فإن تبني التشيع الإمامي من شأنه أن يعزل إيران بفعالية عن جيرانها السُنّيين، وبالتالي يُنمّي وعياً أقوى بالهوية القومية من أجل أن يستغله الصفويون.

خلال القرون الثلاثة السابقة على الصفويين، تطوَّر مذهب الإمامية الأرثوذكسي خارج إيران إجمالاً، مستجيباً للحاجات الفقهية والروحية للجيوب الصغيرة من المؤمنين الإماميين المقيمين في مناطق مثل جبل عامل في جنوب لبنان والأحساء والبحرين. تحدّر **الفقهاء** الأوائل الذين جلبهم إسماعيل من هذه المناطق بشكل عام، وقد بدا منذ البداية أن العقائد التي فرضوها كانت مختلفة تماماً عن عقائد الشعب الذي توجَّب فرضُ دين الدولة الجديد عليه. إن موقع **فقهاء** الإمامية كنواب للإمام الغائب وكمستودعات لعلم الأئمة عنى أنهم أشدّ ميلاً إلى علمَي **الفقه والحديث** الفرعيين، وكان العلماء الذين اعتمدهم إسماعيل منتمين إلى رؤية برانيَّة بشكل شبه حصري. لذا من السهل ظاهرياً تشخيصُ الفوارق بينهم وبين نظرائهم السنّة اعتماداً على هذا الموضوع.

غير أن الاختلاف الجذري بين **الفقهاء** الإماميين وجلّ الشعب الإيراني لم يكمن في **الفقه** بل في أصول العقيدة، ذاك أن مفهوم **الإمامة** حاسم في عقيدة الإمامية. كان مفهوم **الإمامة** مركزيا عند الإمامية إلى درجة أن علاقة غالبية الإماميين بالحياة الروحية تطورت في اتجاهات مختلفة تماماً عنها لدى السنة؛ ففيما وَجَدَ اللاحقون قناة للتعبير الجواني في التصوف بشكل رئيس، فإن الإماميين امتلكوا أسلوبهم الخاص للتعويض عن النقائص الروحية للدين المقنّن، وهو الولاء للأئمة. بنصّ أحد أحاديث الإمامية، فإن نصف

القرآن نزل في الحلال والحرام: أي أحكام **الشريعة** وقواعدها، فيما نزل نصفه الآخر في الأئمة وأعدائهم. في ضوء هذا يمكن الاستنتاج أنه رغم الفارق الضئيل من الوجهة البرانية بين المذهب الإمامي والمذاهب الفقهية السنية الأربعة، فهم منقسمون بحدّة على مستوى الجوانية. فبينما لم يهمل الإماميون من العصر الصفوي المبدأ الأساسيَّ في الإيمان بالله، فإن الإيمان بالله **عبر** واسطة الأئمة هو ما حاز أعلى الاهتمام، وقد وصل إلى حدّ رواية الأحاديث في أن الإيمان بالله غير ممكن عملياً دون الإيمان بالإمام، أو أن حصول الإنسان على المعرفة الدينية، سواء الجوانية أو البرانية، غير ممكن إلا بواسطة الإمام؛ وبالتالي بواسطة **الفقهاء** الإماميين بصفتهم نواباً للإمام الغائب.

مشفوعةً بمركزية ـ الإمامة التي تعززها، اصطدمت الحَرْفيّة القانونية لـ **الفقهاء** الإماميين فوراً بالمُثُل الدينية اللابرانية للسواد الأعظم من الشعب الإيراني. وقد قام **الفقهاء** الإماميون وأتباعهم بقمع كل مظاهر التعبير الديني التي تخالفهم. وطبعاً كان هذا في توافق تام مع أهداف الدولة الناشئة؛ ذاك أن ترسيخ السلطة الصفوية كان معتمداً على قدرة الحكام الجدد على استئصال كل مكامن المعارضة المحتملة. بالنسبة لـ **الفقهاء** الإماميين الوافدين، كان التصوف والتسنن وغلوّ القزلباش جميعها مواضع ازدراء؛ وتمت مأسسةُ ثلبِ الخلفاء الثلاثة الأوائل والقمعُ الوحشي لمن اعترضوا على الحكم الجديد. ووجد **الفقهاء** الإماميون مواقع مناسِبة في المناصب من أمثال **شيخ الإسلام** و**إمام الجمعة** و**المدرِّس** و**إمام الصلاة**، حيث انطلقوا منها لترويج أحاديث الأئمة ولفرض عقائدهم بنجاح على العوام.

ومع أن القمع الاستهلالي للابرانية كان ضارياً، وبالرغم من تتابع الهجمات اللفظية في شكل رسائل ضد ـ صوفية وضد ـ سنية، فإن العصر الصفوي لم يكن عصرَ «الصراع على النفوذ» مثلما ادعاه بعض المؤلفين. من وجهة نظر السلطة الجديدة، لم يكن اللابرانيون ـ وأكثرهم اعتنق التشيع ظاهرياً فحسب ـ قادرين على مزاحمة **الفقهاء** الإماميين الوافدين، الذين وفّرت لهم خبرتهم في **الفقه والحديث** تفوقاً في ذلك المجال بعينه. في ما يتعلق بالسلطة الدنيوية، كان **الفقهاء** الإماميون مفتقرين إلى فكر سياسي متماسك. فبينما كانت جميع الحكومات غير شرعية نظرياً باستثناء حكومة الإمام الغائب، فقد كانت هناك حاجة عملية إلى الحاكم؛ وبناء على غياب أي توجيهات واضحة من جانب الأئمة إلى خلفائهم، [أي] **الفقهاء**، للإمساك بمقاليد السلطة الدنيوية، فقد كان الفقهاء الإماميون راضين في معظم الأحوال بترك السلطة الدنيوية لأولياء نعمتهم، الحكام الصفويين، بينما استحوذوا على ولاء الجماهير الديني.

كان الصراع بين البرانيين الإماميين وخصومهم اللابرانيين صراعاً أيديولوجيّاً إجمالاً، «حرب أقلام» قُدِّر لها أن تستمر طيلة العصر الصفوي. ومع تثبيتهم أقدامهم في إيران، أغرق **الفقهاءُ** المساجدَ والمدارسَ الدينية برسائل وأبحاث لامتناهية حول جميع نواحي العقيدة الإمامية. وكانت الغالبية الساحقة من النتاج العلمي الصفوي، كما أظهر أفندي، برانية أكثر فأكثر. وقد عُلِّق على المؤلفات الإمامية الكلاسيكية ونُقِّحت وتُرجِمت. وتركّزت المسائل الأكثر إثارةً لاهتمام البرانيين حول نواحي قانونية ومسائل مثل جواز صلاة الجمعة في عصر الغيبة أو عدمه، أو حول جواز **الاجتهاد والتقليد** ـ وهي مسائل قُدِّر أن يكون

لها أهمية حيوية لمستقبل **الفقهاء** الإماميين؛ وأسهمت، كما معظم أبحاثهم، في زيادة تهميش الجوانية وممثّليها. ومن الجلي بحيث يستغني عن التعليق غيابُ المسائل الأساسية مثل الإيمان ومعرفة النفس ومعرفة الله عن مصنفات الأكثرية الساحقة من **الفقهاء** الإماميين.

لكن الفكر الجواني استمر، إن لم يكن في تعاليم الطرق الصوفية ففي كتابات الفلاسفة والحكماء مثل الملا صدرا والمير داماد والمير فندرسكي ورجب علي التبريزي ـ وكلهم شيعة ظاهراً ولكن رؤيتهم إلهية ـ المركز بعمق. إجمالاً، اعتمد تأرجح حظوظ هؤلاء على أهواء حكام العصر ونزواتهم، وفي الأعم الأغلب ـ أقله إلى عصر الشاه سليمان ومجيء محمد باقر المجلسي ـ استطاع **الفقهاء** البرانيون أن يتعايشوا بشكل سلمي نسبياً مع الحوانيين/ اللابرانيين من الفلاسفة والحكماء والعرفاء، رغم أن كتابة الردود المتبادَلة على آراء بعضهم البعض لم تنقطع. بالفعل، فقد جرى التوصل أحياناً إلى تسوية مؤقتة سمحت بظهور نوع من التوليفية الشيعية الإثني عشرية؛ وهي تداخلٌ في الميول انعكس في أعمال الفلاسفة الذين كانوا ضليعين في **الفقه** أيضاً، أو في أعمال العلماء الذين كانوا أولا وقبل كل شيء **فقهاء** ولكنهم حاولوا أن يدمجوا في كتاباتهم عناصرَ من الجوانية إلهية ـ المركز.

فوق العقود الأخيرة للعصر الصفوي تشمخ قامة العلاّمة محمد باقر المجلسي، الذي بجّله زملاؤه بصفته **مجدد** العصر و«خاتم» **المجتهدين** وفريد علماء عصره. إذا ما كان النتاج دليلاً بأي شكل على المنزلة العلمية، فيجب التسليم بأنه **الشخصية** المجلّية في الثقافة الإمامية الصفوية. ما من **فقيه** صفوي آخر استطاع مجاراة المجلسي في الشعبية

أو في الشهرة؛ إن الأعمال التي تحمل اسمه هي الأشهر بما لا يقاس من سائر الكتابات الإمامية الشعبية. غير أن نظرة أقرب إلى كتاباته تُظهر أنه لـم يُضِف ـ عملياً ـ أيَّ شيء إلى تطور **الفقه والحديث** كعلمين منظمين.

خطت النقلة من مركزية ـ الإله إلى مركزية ـ الإمام أوسع خطاها إبان العقود الأخيرة للعصر الصفوي. وعلى وجه العموم تحت رعاية المجلسي، الذي كان أبهر إنجازاته جمعه الأحاديث المتفرقة للأئمة في كلٍّ واحد متماسك تقريباً، تأوَّجتْ عمليةُ جعل أصول العقيدة الإسلامية برانيةً في مصطلحاتٍ ملائمة لفرع واحد من العلوم الإسلامية، أي **الفقه والحديث**. واضحٌ جداً أن مفتاح ذلك كَمَنَ في إيصال العقائد الأساسية للتشيع الإثني عشري إلى عموم الناس. وقد استطاع المجلسي أن يصل إلى أكبر جمهور ممكن لأن معظم كتاباته كان بالفارسية. عبر صياغته لعقيدة منظمة بسيطة بِلُغَة الناس العاديين ـ الذين يروى انه كان يزدريهم، استطاع المجلسي أن يدنو من ميل عوام المسلمين إلى الأمور السطحية؛ وفي الوقت نفسه أن يملأ الفراغ الروحي الذي خلّفه تآكلُ الطرق الصوفية برسائل متوالية حول سيرة الأئمة ومحنهم وابتلاءاتهم وأحاديثهم وكراماتهم وقدراتهم.

عبر اهتمامه أساساً بالظاهري وليس بالباطني، بآداب المسلكية الإسلامية القويمة وليس باستبطان **الإيمان** النامي وتدبّره، بشخوص الأئمة وليس بحقائق الوحي، صار مذهب الإمامية على يد المجلسي أرثوذكسياً بحقّ؛ وجرى رفض جميع الآراء الأخرى وقمعُها بالقوة غالباً. التزاماً بمُثُلِه البرانية، بشّر المجلسي بأن **الإيمان** ناقص دون الاعتقاد بالأئمة، وأن **العلم** مقصور على معرفة أحاديثهم ومعرفة

الأوامر المتضافرة المرويّة عنهم والهادفة إلى تنظيم جميع نواحي حياة المؤمن الإمامي.

إذا كان المجلسي يرى أن **العلم** مؤلّفٌ أساساً من علم **الحديث**، فإن الآية القرآنية «إنما يخشى الله من عباده **العلماء**» يجب أن تدل، طبقاً لمبناه، على **الفقهاء**؛ ويلزم عنه أن المجلسي ونظراءه الفقهاء سيُرَفَّعون إلى مرتبة جليلة في المجتمع الإمامي لا يعلوها إلا النبي والأئمة. خير ما يدل على ذلك هو الحديث المشهور «**العلماء** ورثة الأنبياء». إلى المجلسي وأفكاره حول العلم يعود إجمالاً الفضل في قدرة الفقهاء على ترسيخ قاعدتهم الشعبية والفوز بالاحترام المطلق من قبل المؤمنين الإماميين البسطاء. وفعلاً، فكيف يمكن الشك بعد ذلك في مصداقية الفقيه، مع الأخذ بعين الاعتبار أنه وزملاءه نُوّابٌ للإمام؟ علاوة على ذلك، بما أنه **عالمٌ**، وبالتالي ممن يخشون الله وفقاً لتفسير المجلسي البديع، فكيف لا يبقى الفقيه فوق الشبهات؟

إذا ما كانت البرانية واللابرانية/ الجوانية قادرتين على التعايش السلمي نسبياً قبل المجلسي، فإن هذا لم يكن الحال في أيامه. لقد اختار أن يعالج مشكلة المعارضة الجوانية عبر وضع التصوف الشعبي المشوَّش والتصوف الراقي الأرثوذكسي في سلة واحدة، متّهِما جميع مَن هم تحت مسمى الصوفية بالهرطقة والبدعة والكفر. وجرى تكفير جميع الصوفية ـ وبالتالي جميع من أولوا اهتماماً مفرطاً في نظر المجلسي بحقائق الإيمان الداخلية ـ وإعلانهم مستحقين لنار جهنم. ولكن عيوب الشاه، رغم كونها ذميمة نظرياً بقدر أضاليل الصوفية، لم يَبْدُ أنها أقلقت العلاّمة، وبالفعل فقد ناصَرَ الملكية أكثر من أي **فقيه** صفوي آخر ووقَّر السلاطين الصفويين على أنهم بشائر بقيام الإمام الغائب.

تُستدعى برانيةُ المجلسي و**الفقهاء** الإماميين إلى دائرة الاهتمام الحاد في سياق غيبة الإمام المهدي. وفقاً للأحاديث التي يعرضها المجلسي في تحفته الأدبية، **بحار الأنوار**، فإن زمن الغيبة هو عصر ابتلاء كبير للشيعة الإمامية، ولن ينهيه إلا ظهور المهدي ورجعة الأئمة الأحد عشر الآخرين. في حال الغيبة، كل الحكام غاصبون بالأصالة وبالتالي فحكوماتهم غير شرعية. غير أن على الشيعة الإمامية أن يتحملوا الظلم بصبر وثبات. يَحرُم عليهم الثورة أو دعم التمرد، لأن كلَّ من يخرج طلباً للسلطة قبل ظهور المهدي منعوتٌ بالشرك. على المؤمنين الشيعة أن يخلدوا إلى الأرض ويستمسكوا بتعاليم الأئمة كما يبلغهم إياها نوابُهم وورثتهم، [أي] **الفقهاء**. لن يقوم العدل إلا بقيام المهدي والرجعة الدرامية لسائر **أهل البيت**.

ولكن ما يظهر من العقيدة كما يعرضها المجلسي هو أن العدل سيكون مقصوراً على أخذ الأئمة بثأرهم من أعدائهم الأمواتِ منذ دهرٍ والراجعين إلى الحياة بمعجزة. إذا كانت عقيدة المهدوية عامةً تسهم في حرف الانتباه عن فكرة العدل الإلهي والخلاص الفردي الذي سوف يحدث في القيامة، فإن عقيدة الإمامية الفريدة في **الرجعة** ـ [أي] رجعة الأئمة الإثني عشر ـ تزيد من إبعاد الانتباه عن فكرة السلام والعدل الكونيين اللذين سينبثقان عن إحياء الإسلام الأصيل؛ وتُركِّز مباشرةً على شخوص الأئمة أنفسهم. بينما يجري عرض الخلاص من الظلم والذي سيتمتع به جميع المؤمنين نتيجة رجعة الأئمة على أنه أبرز ضرورات رجوعهم، فإن الثأر من أعدائهم القدامى ـ خاصة أبو بكر وعمر ـ هو ما يغطي على كل الاعتبارات ويبدو، في المحصلة النهائية، السببَ الأوحد لرجعتهم من القبر. في مفهوم الغيبة، يتأَوَّجُ

ظهورُ المهدي ورجعةُ الأئمة بكتابهم الجديد وإسلامهم المتجدِّد، وتراجيديا الأئمة؛ كما تصِلُ الجوانية إمامية ـ المركز لـ **الفقهاء** الإماميين إلى برجِ سَعْدِها.

أخيراً، يجب القول إنه رغم كون كتابات المجلسي ما زالت محترمةً في دوائر إمامية معينة حتى يومنا هذا، فإن الكثير من الروايات الخلافية والمثيرة للجدل والتي قدّمها في مجموعة كتاباته الغزيرة قد أُسقِطَت باعتبارها موضوعةً. وقد صنّف بعضُ الكتاب الإماميين المعاصرين المجلسيَّ نفسه على أنه متعصب جداً ودجالٌ حرّف الأحاديث لتملّق سلاطين عصره، ومؤيّدٌ للركون السياسي إيثاراً للوضع الراهن من أجل الحفاظ على المنزلة العليا لـ **الفقيه** في الحياة الإمامية دينياً واجتماعياً. يمكن اعتبار ردة الفعل ضدّ الركون السياسي للمجلسي وزملائه **الفقهاء** عاملاً رئيساً في حصول مذهب الإمامية على وجه ثوري جديد في القرن العشرين؛ تشيعٌ لا يحبذ ثقافة المباحث اللامتنناهية في دقائق الوضوء، أو في ضرورة الثأر من قتلة الحسين وعلي؛ ولكنه تشيعٌ يستمر، عبر تركيزه على السياسة وليس **الفقه**، على الثورة وليس ندب الحسين، في مناصرة المسار البراني، سواءً أكان ذلك عمداً أم غير ذلك، ويُعتّم على حقائق **الإيمان** وأصالته الأبدية.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية والفارسية والتركية

١. ابن البزّاز، توكل بن اسماعيل: **صفوة الصفاء**، India Office، مخطوطة رقم ١٨٤٢.

٢. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: **تلبيس إبليس**، دار الندوة الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

٣. ابن بطوطة، محمد بن عبد الله: **رحلة ابن بطوطة**، بيروت، ١٩٦٠.

٤. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم: **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، القاهرة، ١٩٦٢.

٥. إبن حنبل، أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار صادر، بيروت، د. ت.

٦. ابن طاووس، رضي الدين علي: **الإقبال**، طهران، د. ت.

٧. ابن عباس، عبد الله: **تنوير المقباس من تفسير إبن عباس**، انتشار استقلال، إيران، د. ت.

٨. أبو حنيفة، النعمان بن ثابت: **الإبانة**، القاهرة، ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠.

٩. الأحسائي، ابن أبي جمهور: **المجلي**، طهران، ١٩١١.

١٠. الأردبيلي، أحمد بن محمد: **مجمع الفائدة والبرهان**، طهران، ١٨٥٥ ـ ١٨٥٦.

١١. الأردبيلي، محمد بن علي: **جامع الرواة**، قم، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣.

١٢. الأفندي الأصفهاني، الميرزا عبد الله: **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، قم، ١٤٠١هـ/ ٨٠ ـ ١٩٨١م.

١٣. إقبال، عباس: **تاريخ مفصل إيران**، طهران، ١٣١٢ هـ. ش./ ٣٣ ـ ١٩٣٤.

١٤. الآملي، حسن حسن زاده: **معرفة النفس**، طهران، مركز انتشارات علمي وفرهنـي، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤.

١٥. الآملي، حيدر: **جامع الأسرار ومنبع الأنوار**، تحقيق وتقديم هنري كربين [كوربان] وعثمان اسماعيل يحيى، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ هـ ش.

١٦. الأمين، محسن: **خطط جبل عامل**، حققه وأخرجه حسن الأمين، دار المحجة البيضاء ودار الرسول الأكرم، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

١٧. بازرگان، مهدي: **گمراهان**، طهران، ١٩٨٣/ ١٩٨٤.

١٨. البحراني، يوسف: **لؤلؤة البحرين**، تحقيق محمد بحر العلوم، النجف، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧.
١٩. البخاري، محمد بن اسماعيل: **صحيح البخاري**، اسطنبول، ١٩٧٧/١٩٧٨.
٢٠. البرقعي، أبو الفضل: **مقدمه بر تابشي از قرآن**، طهران، ١٩٨٥.
٢١. البساني، محمد سعيد بن محمد كاظم: **تاريخعه حيات**، مشهد، ١٩٥٢ ـ ١٩٥٣.
٢٢. البساني، محمد سعيد بن محمد كاظم: **درونگرى وبرونگرى**، مشهد، د. ت.
٢٣. التبريزي، حسين الكربلائي: **روضة الجِنان وجنّات الجَنان**، طهران، ١٩٦٥/١٩٦٦.
٢٤. الترمذي، محمد بن اسماعيل: **سنن الترمذي**، القاهرة، ١٩٣٧/١٩٣٨.
٢٥. التنكابني، محمد بن سليمان: **قصص العلماء**، ترجمة الشيخ مالك وهبي، بيروت، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.
٢٦. الثعالبي، أحمد بن محمد: **عرائس المجالس**، القاهرة، د. ت.
٢٧. جواهري، ك.: **كليات شيخ بهائي**، طهران، د. ت.
٢٨. حجازي، عبد الرضا: **قرآن در عصر فضا**، كانون انتشارات، طهران، ١٣٥٤ هـ. ش./ ٧٥ ـ ١٩٧٦م.
٢٩. الحر العاملي، محمد بن الحسن: **أمل الآمل**، تحقيق أحمد الحسيني، النجف، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦.
٣٠. الحر العاملي، محمد بن الحسن: **وسائل الشيعة**، تحقيق الشيخ محمد الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
٣١. الحسني، هاشم معروف: **سيرة الأئمة الإثني عشر**، بيروت، ١٩٧٦ ـ ١٩٧٧.
٣٢. الخامنئي، علي: **طرح كلي انديشه إسلامي در قرآن**، طهران، ١٩٧٥/١٩٧٦.
٣٣. الخميني، روح الله: **توضيح المسائل**، طهران، ١٩٧٩.
٣٤. الخواتون آبادي، عبد الحسين: **وقائع السنين والأعوام**، طهران، عادخانه اسلامية، ١٩٧٣/ ١٩٧٤.
٣٥. خواندمير، غياث الدين: **حبيب السير في أخبار أفراد البشر**، طهران، ١٩٥٤ ـ ١٩٥٥.
٣٦. الخوانساري، محمد باقر: **روضات الجنات**، طهران، ١٨٨٧.
٣٧. دانش دظوه، م. ت.: «داوري ميان دارسا ودانشمند» **في نشريه دانشكده أدبيات تبريز**، المجلد ٩، ١٩٥٧/١٩٥٨.
٣٨. دانش دظوه، محمد تقي: **فهرست كتابخانه إهدائي آقاى مشكاة به كتابخانه دانشگاه تهران**، طهران، مطبعة جامعة طهران، ١٩٥١ ـ ١٩٦٠.
٣٩. الدهلوي، حافظ غلام حليم شاه عبد العزيز: **تحفة إثنا عشرية**، لكناو، ١٨٨٥.
٤٠. الدواني، علي: **أستاد كل محمد باقر بن محمد أكمل معروف به وحيد بهبهاني**، قم، ١٩٥٨.
٤١. الدواني، علي: **مهدي موعود**: ترجمه جلد سيزدهم بحار الأنوار، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٩٧١ ـ ١٩٧٢.
٤٢. الذهبي، محمد بن عثمان: **المنتقى من منهاج السنة والاعتدال**، القاهرة، ١٣٧٤/ ٥٤ ـ ١٩٥٥م.

٤٣. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

٤٤. الرازي، نجم الدين عبد الله بن محمد: **مرصاد العباد من المبدأ إلى المعاد**، تحقيق م. رياحي، طهران، ١٩٧٣/ ١٩٧٤.

٤٥. رضا، رشيد: **تفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير المنار**، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، ١٩٤٨ ـ ١٩٥٦م.

٤٦. زميني، سعيد كاظم: **سير وسفر**، قونية، ١٩٨٧.

٤٧. سرهندي، أحمد: **مكتوبات**، لكناو، ١٨٨٩.

٤٨. الشاه طهماسب: **تذكرة شاه طهماسب**، كالكوتا، ١٩١٢.

٤٩. شاه نعمة الله ولي: **الديوان**، طهران، ١٣٥٢ هـ. /ش. ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤.

٥٠. شاه نعمة الله ولي: **كليات أشعار شاه نعمة الله ولي** (باعتناء ج. نوربخش)، طهران، ١٣٥٢ هـ. ش./ ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤.

٥١. شريعتي، علي: **التشيع العلوي والتشيع الصفوي**، ترجمة حيدر مجيد، بيروت، دار الأمير، ٢٠٠٢.

٥٢. شريعتي، علي: أمي، أبي، **نحن متهمون**، بيروت، دار الأمير، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

٥٣. شريعتي، علي: **با مخاطبهاي آشنا**، طهران، حسينية إرشاد، ١٩٧٦/١٩٧٧.

٥٤. شريعتي، علي: **تشيع علوي وتشيع صفوي**، طهران، ١٩٧٣/ ١٩٧٤.

٥٥. شريعتي، علي: **شيعه**، طهران، انتشارات إلهام، ١٩٨٣/ ١٩٨٤.

٥٦. شريعتي، علي: **فاطمة هي فاطمة**، ترجمة هاجر القحطاني، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.

٥٧. شريعتي، علي: **مسؤوليت شيعي بودن**، طهران، ١٩٧٣/ ١٩٧٤.

٥٨. شريعتي، علي: **معرفة الإسلام**، ترجمة حيدر مجيد، مراجعة وتدقيق حسين شعيب، دار الأمير، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

٥٩. شلتوت، محمود: **من توجيهات الإسلام**، دار القلم، القاهرة، د. ت.

٦٠. الشهيد الثاني، زين الدين العاملي: **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية**، تبريز، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦.

٦١. الشوشتري، نور الله: **إحقاق الحق**، طهران، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧.

٦٢. الشوشتري، نور الله: **مجالس المؤمنين**، طهران، المكتبة الإسلامية، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٧.

٦٣. شيباني، ن. م.: **تشكيل شاهنشاهي صفوي: إحياى وحدت ملي**، طهران، ١٣٤٥ هـ. ش./ ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧.

٦٤. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: **الأسفار الأربعة**، تحقيق محمد رضا المظفر، طهران، ١٩٥٨/١٩٥٩.

٦٥. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: **الشواهد الربوبية**، تحقيق ج. الأشتياني، مشهد، ١٩٦٧/١٩٦٨.

٦٦. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم: **سه أصل**، طهران، انتشارات مولى، ١٩٨١.

٦٧. الشيرازي، ميرزا مخدوم: **النواقض لبنيان الروافض**، مخطوطة المتحف البريطاني رقم ٧٠٠١، ص ٩٨ب.
٦٨. الصدر، محمد باقر: **بحث حول المهدي**، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الأولى\المحققة، ١٩٩٦.
٦٩. الصدوق، محمد بن علي: **كمال الدين وتمام النعمة**، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ.
٧٠. صفاري، **أرمغان ولايت**، مشهد، ١٩٦٥ ـ ١٩٦٦.
٧١. صفاري، **زندگاني مجلسي**، مشهد، ١٩٥٦ ـ ١٩٥٧.
٧٢. صفوي، ر.: **زندگاني شاه اسماعيل صفوي**، طهران، ١٣٤١ هـ. ش\. ١٩٦٢م.
٧٣. الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، د. ت.
٧٤. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **تاريخ الرسل والملوك**، (باعتناء دي غويا)، ليدن، ١٨٧٩ ـ ١٩٠١.
٧٥. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ضبط صدقي العطار، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥.
٧٦. الطهراني، آقا بزرك: **الذريعة إلى تصانيف الشيعة**، بيروت، دار العودة، ١٩٨٨.
٧٧. الطهراني، علي: **أخلاق إسلامي**، مشهد، ١٩٧٧.
٧٨. الطوسي، محمد بن الحسن: **الفهرست**، مشهد، ١٩٧٢.
٧٩. الطوسي، محمد بن الحسن: **كتاب الغيبة**، النجف، ١٩٦٥.
٨٠. العباد، عبد المحسن: **عقيدة أهل السنة والأثر في المهدي المنتظر**، قم، ١٩٧١.
٨١. العزاوي، عباس: **تاريخ العراق بين احتلالين**، بغداد، ١٩٣٥ ـ ١٩٥٠.
٨٢. عصار، محمد كاظم: **علم الحديث**، طهران، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦.
٨٣. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
٨٤. الغفاري، قاضي أحمد: **تاريخ جهان آرا**، طهران، د. ت.
٨٥. غولدتسيهر، اغناس: **العقيدة و الشريعة في الاسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الاسلامي**، نقله الى العربية وعلق عليه محمد يوسف موسى، علي حسن عبد القادر وعبد العزيز عبد الحق، القاهرة، دار الكتب الحديثة، الطبعة الثانية، ١٩٥٩.
٨٦. الفرهاني الطغائي، علي: **الهمم الثواقب**، طهران، مكتبة مدرسة سده سالار، مخطوطة رقم ١٨٤٥.
٨٧. فلسفي، نصر الله: **«جنگ عالدران» في مجلة دانشكده أدبيات طهران**، ج١ (١٩٥٣ ـ ١٩٥٤)، ٥٠ ـ ١٢٧.
٨٨. فلسفي، نصر الله: **زنداني شاه عباس أول**، طهران، ١٣٣٢ هـ. ش./ ٥٣ ـ ١٩٥٤م.
٨٩. الفيض الكاشاني، الملا محسن: **رفع الفتنة، طهران**، كتابخانه مركزي دانشكاه طهران، المخطوطة رقم ٣٣٠٣.
٩٠. الفيض الكاشاني، الملا محسن: **آئين شاهي**، شيراز، ١٩٤١ ـ ١٩٤٢.

٩١. القزويني، محمد بن يزيد: **سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د. ت.
٩٢. القزويني، محمد طاهر وحيد: **عباس نامه**، أراك، ١٩٥٠/١٩٥١.
٩٣. القمي، عباس: **مفاتيح الجنان**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
٩٤. القمي، قاضي أحمد: **خلاصات التواريخ**، برلين، Deutsche Staatbibliothek، مخطوطة رقم ٢٢٠٢.
٩٥. كامبفر، إ.: **در دربار شاهنشاه إيران**، ترجمة جهانداري، طهران، ١٩٧١.
٩٦. الكرمانشاهي البهبهاني، آقا أحمد: **مرآة الأحوال جهان نما**، لندن، المكتبة البريطانية، المخطوطة الفارسية رقم ٠٥٢.٢٤.
٩٧. كسروي تبريزي، أحمد: «باز هم صفوية» في **آينده**، ج ٢ (١٩٢٧ ـ ١٩٢٨).
٩٨. كسروي تبريزي، أحمد: **التشيع والشيعة**، طهران، د. ت.
٩٩. كسروي تبريزي، أحمد: **شيخ صفي وتبارش**، طهران، ١٩٦٣.
١٠٠. كشورز، كريم: «نهضة سربداران در خراسان» في **فرهنگ إيران زمين**، ج ١٠ (١٩٦٢)، ص ١٢٤ ـ ٢٢٤.
١٠١. الكشي، محمد بن عمر بن عبد العزيز: **كتاب الرجال**، مشهد، ١٩٦٩/ ١٩٧٠.
١٠٢. الكلبايكاني، لطف الله الصافي: **منتخب الأثر في الإمام الثاني عشر**، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الثالثة، د. ت.
١٠٣. الكليني، محمد بن يعقوب: **الكافي**، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٤، ١٣٦٥هـ.
١٠٤. الكوفي، أحمد بن أعثم: **كتاب الفتوح**، حيدرآباد، ١٩٧٢.
١٠٥. اللاهيجي، عبد الرزاق محمد: **شرح لشن راز**، تحقيق ك. سميعي، طهران، ١٣٣٧هـ. ش./ ٥٨ ـ ١٩٥٩م.
١٠٦. المجلسي، محمد باقر: **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٩٨٣.
١٠٧. المجلسي، محمد باقر: **تحفة الزائر**، تبريز، ١٨٩٥ ـ ١٨٩٦.
١٠٨. المجلسي، محمد باقر: **حلية المتقين في الآداب والسنن والأخلاق**، تحقيق وترجمة خليل رزق، دار الأمير، بيروت، ط ٢، ١٩٩٦م.
١٠٩. المجلسي، محمد باقر: **حياة القلوب**، طهران، ١٩٥٤/ ١٩٥٥.
١١٠. المجلسي، محمد باقر: **رساله سؤال وجواب**، تبريز، ١٩٥٣/ ١٩٥٤.
١١١. المجلسي، محمد باقر: **زاد المعاد**، تعريب وتعليق علاء الدين الأعلمي، انتشارات أفق فردا، ط ١، ١٤٢٣هـ.
١١٢. المجلسي، محمد باقر: **عين الحياة**، تعريب وتحقيق سيد هاشم الميلاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢١هـ.
١١٣. المجلسي، محمد باقر: **مناجات نامه**، مشهد، ١٩٧٥/١٩٧٦.
١١٤. المجلسي، محمد تقي: **رسالة تشويق السالكين**، تبريز، ١٩٥٣ ـ ١٩٥٤.

١١٥. المجلسي، محمد تقي: **لوامع صاحب قراني**، طهران، ١٩١٣.
١١٦. محجوب، محمد جعفر: «أز فضائل ومناقب خواني تا روضه خواني» في **إيران نامه**، ج ٣، العدد ٣ (ربيع ١٩٨٤).
١١٧. مستوفي، حمد الله: **تاريخ گزيده**، تحقيق ع. ح. نوائي، طهران، ١٩٥٧/ ١٩٦١.
١١٨. المطهري، مرتضى: **الإنسان والإيمان**، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ط٢، ١٩٨٨.
١١٩. مطهري، مرتضى: **العدل الإلهي**، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨١.
١٢٠. مطهري، مرتضى: **حقوق المرأة في الإسلام**، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٩٩١.
١٢١. معصوم علي شاه، **طرائق الحقائق**، طهران، ١٣٣٩ هـ. ش./ ١٩٦٠ ـ ١٩٦١م.
١٢٢. المقدسي، محمد بن أحمد: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، حررها وقدم لها شاكر لعيبي، دار السويدي للنشر والتوزيع والمؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
١٢٣. المقريزي، تقي الدين: **الخطط**، القاهرة، ١٣٢٦/١٩٠٨ ـ ١٩٠٩م.
١٢٤. المهدوي، مصلح الدين: **تذكرة القبور يا دانشمندان وبزرگان اصفهان**، أصفهان، ١٩٦٩/ ١٩٧٠.
١٢٥. نصرآبادي، ميرزا محمد طاهر: **تذكرة نصرآبادي**، طهران، فروغي، ١٩٧٣.
١٢٦. نطنزي، محمود: **نقاوة الآثار في ذكر الأخيار**، تحقيق إشراقي، طهران، ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤.
١٢٧. نظيري، يحيى: **قرآن وپديده هاي طبيعت از ديد دانش إمروز**، طهران، ١٣٥٨ هـ. ش./ ٧٩ ـ ١٩٨٠م.
١٢٨. نوائي، أ.: **أسناد ومكاتبات تاريخي شاه عباس أول**، طهران، ١٩٧٣/١٩٧٤.
١٢٩. النوبختي، الحسن بن موسى: **فرق الشيعة**، تحقيق ويتر، ليبزغ، ١٩٣١.
١٣٠. نوري، يحيى: **حقوق وحدود زن در إسلام**، طهران، ١٣٤٠ هـ. ش./ ٦١ ـ ١٩٦٢.
١٣١. هدايت، رضا قلي خان: **ملحقات روضة الصفاء**، طهران، ١٨٥٨/١٨٥٩.
١٣٢. يوسفي، م. ك.: **سرور العارفين**، طهران، د. ت.

ثانياً: المصادر والمراجع الغربية

1. 'Ashur, Mustafa Zaki. *Badi' al-zaman Sai'd Nursi*, Kolin, Mihrab, n.d.
2. 'Askari, Seyyed Hasan. 'Religion and Development' in *The Islamic Quarterly*, vol. 30, no. 2 (1986), p. 75-81.
3. Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*. London, Mansell Publishing, 1985.
4. Algar, Hamid. 'Shi'ism and Iran in the eighteenth century' in T. Naff and R. Owen (eds.), *Studies in Eighteenth Century Islamic History*. London, 1977.
5. Algar, Hamid. 'Some Observations on Religion in Safavid Persia' in *Iranian Studies*, vol. 7 (1974), p. 286-293.
6. Algar, Hamid. 'The Naqshabandi Order: A preliminary Survey of its His-

tory and Significance' in *Studia Islamica*, vol. 44 (1976), p. 123-152.
7. Allouche, Adel. *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict*. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1983.
8. Arjomand, Said Amir. 'Religious Extremism (Ghuluww), Sufism and Sunnism in Safavid Iran: 1501-1722' in *Journal of Asian History*, vol. 15, no. 1 (1981), p.1-35.
9. Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
10. Aubin, Jean. 'La politique religieuse des Safavides' in *Le Shi'isme Imamite. Paris*: Colloque de Strasbourg, 1970.
11. Aubin, Jean. 'Les Sunnites du Larestan et la chute des Safavides' in *Revue des etudes islamique*, vol. 33 (1965), p. 151-171.
12. Aubin, Jean. *Materiaux pour la Biographie de Shah Ni'matullah Wali Kermani: Jami-i Mufid*. Tehran, 1956.
13. Aubin, Jean. 'Shah Isma'il et les notables Iraq persan' in *Journal of Economic and Social History of the Orient*, vol. 2, no. 1 (1959), p. 35-81.
14. Aubin, Jean. 'Tamerlan a Bagdad' in *Arabica*, vol. 9 (1962), p. 303-309.
15. Baljon, J.M.S. *Religion and Thought of Shah Wali allah Dihlawi 1703-1762*. Leiden: E.J. Brill, 1986.
16. Banani, Amir. 'Reflections on the social and economic structure of Safavid Persia at its zenith' *in Iranian Studies*, vol. 2 (1978), p. 83-116.
17. Bellan, L.L. *Chah Abbas I*. Paris, 1932.
18. Browne, E.G. *A Literary History of Persia*. Cambridge: CUP, 1930.
19. Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. London, 1975.
20. Calder, Norman. 'Legitimacy and Accommodation in Safavid Iran' in *IRAN*, vol. 25 (1987), p. 91-105.
21. Calder, Norman. *The Structure of Authority in Imami Shi'i Jurisprudence*. Unpublished Ph.D. thesis, SOAS, University of London, 1980.
22. Carmelites. *A chronicle of the Carmelites in Persia and the papal Mission of the XVIIth and XVIIIth Centuries*. London, 1939.
23. Chardin, J. *Les voyages du Chevalier Chardin en Perse et autre lieux de l'Orient*, (ed. by L. Langle's). Paris: Le Normant, 1811.
24. Chittik, William. *A Shi'ite Anthology*. London: The Muhammadi Trust, 1980.
25. Cole, Juan R. *Imami Shi'ism from Iran to North India, 1722-1856*. Ph.D. thesis, University of California, Los Angeles, 1984
26. Corbin, Henry and Yahya, Osman. *La Philosophy Shi'ite*. Tehran, 1969.
27. Corbin, Henry. 'Confessions extatique de Mir Damad' in *Melange Louis Massignon*. Damascus, 1956.
28. Cragg, Kenneth. *The House of Islam*. Belmont: Dickenson, 1969.
29. Dabashi, Hamid. 'Ali Shari'ati's Islam: Revolutionary Uses of Faith in a

Post-Traditional Society', in *The Islamic Quarterly*, vol. 27, no. 4 (1983), p. 203-22.

30. Danner, Victor with Thackston, W. M. Ibn *'Ata'illah: The Book of Wisdom - Khwaja Abdullah Ansari: Intimate Conversations*. London: SPCK, 1979.
31. Dickson, M.B. 'Lockhart's The Fall of the Safawi Dynasty' in *JOAS*, vol. 82 (1962), p. 503-517.
32. Dickson, M.B. *Shah Tahmasp and the Uzbeks*. Princeton University Ph. D. thesis, Princeton, 1958.
33. du Mans, Rafael. *Estat de la Perse en 1660*, (ed. By C. Schefer). Paris, 1890.
34. Eberhard, E. Osmanishe *Polemik gegen die Safaviden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*. Freiburg, 1970.
35. Elgood, Cyril. *Safavid Medical Practice*. London, 1970.
36. Eliash, Joseph. 'Misconceptions regarding the judicial status of the Iranian ulama' in *International Journal of the Middle East*, vol. 10 (1979), p. 9-25.
37. Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London: The Macmillan Press, 1982.
38. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*. Albany: State University of New York Press, 1975.
39. Fischer, Michael M.J. *Iran: From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1980.
40. Gardet, L. 'Islam' in *EI²*.
41. Gaudefroy-Demombynes, M. *La Syrie a l'epoque des Mamelouks*. Paris, 1923.
42. Gemelli-Careri, J.F. 'A Voyage Round the World' in Churchill, J. (ed.). *A Collection of Voyages* (Vol. 4). London, 1704.
43. Gibb, H. A. R. *Islam*. Oxford: OUP, 1975.
44. Glassen, Erika. 'Schah Isma'il I und die Theologen seiner Zeit' in *Der Islam*, vol. 48 (1971\2), p. 254-268.
45. Glassen, Erika. 'Schah Isma'il, ein Mahdi der Anatolischen Turkmenen?' in *ZDMG* 121 (1971), p. 61-9.
46. Gobineau, *Count. Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*. Paris, 1865.
47. Hinz, Walther. *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im funfzehnten Jahrhundert*. Berlin£Leipzig, 1936.
48. Hodgson, Marshall G. 'How did the early Shi'a become sectarian?' in *JAOS*, vol. 75 (1955), p. 1-13.
49. Hodgson, Marshall G. 'The Safavi Empire: Triumph of the Shi'ah, 1503-1722' in *The Venture of Islam*, vol. 3. Chicago, 1974.

50. Hollister, J. N. *The Shi'a of India.* London, 1953.
51. Hossein, Jassim M. *The Occultation of the Twelfth Imam.* London: The Muhammadi Trust, 1982.
52. Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an.* Montreal, 1966.
53. Izutsu, Toshihiko. *The Concept of Belief in Islamic Theology.* Tokyo, 1965.
54. Jabre, Farid. *La Notion de Certitude selon Ghazali.* Paris, 1958.
55. Jackson, A.V.W. *From Constantinople to the Home of Omar Khayyam.* New York, 1911.
56. Keddie, Nikkie R. 'The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran' in *Scholars, Saints and Sufis.* (ed. By N. Keddie). Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1978.
57. Keddie, Nikkie R. *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran. Newhaven*: Yale University Press, 1981.
58. Kissling, H. J. 'Badr al-din b. Kadi Samawna' in *EI*[2].
59. Krusinki, T. J. *The History of the Late Revolutions in Persia.* London, 1740.
60. Lampton, A.K.S. 'Concepts of Authority in Persia: Eleventh to Nineteenth Centuries A.D.' in *IRAN*, vol. 26 (1988), p. 95-103.
61. Lampton, A.K.S. 'Quis Custodiet Custodes' in *Studia Islamica*, vol. 6 (1956), p.125-146.
62. Lewis, B., 'Some observations on the sigficance of heresy in the history of Islam' in *Studia Islamica*, vol. 1 (1953), p. 43-63.
63. Lockhart, Lawrence. *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia.* Cambridge: CUP, 1958.
64. Malcolm, Sir John. *History of Persia.* London, 1815.
65. Mazzaoui, Michael M. 'The Ghazi backgrounds of the Safawid State' in *Iqbal Review*, vol. 12, no. 3 (1971), p. 79-90.
66. Mazzaoui, Michael M. *The Origins of the Safavids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat.* Wiesbaden, 1972.
67. Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taimiya's Struggle against Popular Religion.* The Hague, 1976.
68. Minorsky, V. (ed.). *Tadhkirat al-muluk.* Cambridge: CUP, 1980.
69. Minorsky, Vladimir. 'Jihan Shah Qaraqoyunlu and his Poetry' in *BSOAS*, vol. 16 (1954). p. 271-97.
70. Minorsky, Vladimir. 'The Poetry of Shah Isma'il I' in *BSOAS*, vol. 10 (1942), p.1006a-1053a.
71. Minorsky, Vladimir. 'Kizilbash' in *EI*[2].
72. Minorsky, Vladimir. *La Perse au XVe Siecle entre la Turquie et Venise.* Paris: E. Leroux, 1933.

73. Modarresi Tabataba'i, Hossein. *An Introduction to Shi'i Law*. London: Ithaca Press, 1984.
74. Mole', M. 'Les Kubrawiya entre Sunnism et Shiisme' in *Revue de Etudes Islamiques*, vol. 29, no. 1 (1961), p. 61-142.
75. Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
76. Moreh, V.B. 'The status of religious minorities in Safavid Iran' in *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 40 (1981), p. 119-134.
77. Morris, James Winston. *The Wisdom of the Throne: an Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra*. Princeton University Press, 1981.
78. Morton, A.H. 'The Ardabil shrine in the reign of Shah Tahmasp I' in *Iran*, vol. 12 (1974), p. 31-64 and vol.13 (1975), p. 39-58.
79. Nadvi, Muzaffar al-din. 'Pirism-Corrupted Sufism' in *Islamic Culture*, vol. 9 (1935), p. 475-84.
80. Nasr, Seyyed Hossein. *Sadr al-din Shirazi and his Transcendent Theosophy*. Tehran, 1978.
81. Nasr, Seyyed Hossein. *Sufi Essays*. London, 1972.
82. Newman, Andrew. 'Towards a reconsideration of "Isfahan School of Philosophy": Shaykh Baha'i and the role of the Safawid 'ulama,' in *Studia Iranica*, no. 15£2 (1986), p. 165-99.
83. Nikitine, Basil. 'Essai d'analyse du safvat al-safa' in *Journal Asiatique*, vol. 245 (1975), p. 385-394.
84. Nursi, Bediiuzzaman Said. *Emirdag Lahikasi*. Istanbul: Sinan Matbaasi, 1959.
85. Nursi, Bediiuzzaman Said. *Lema'lar*. Istanbul: Sinan Matbaasi, 1959.
86. Nursi, Bediiuzzaman Said. *Mektubat*. Istanbul: Sinan Matbaasi, 1959.
87. Nursi, Bediiuzzaman Said. *Sua'lar*. Istanbul: Sinan Matbaasi, 1959.
88. Nursi, Bediiuzzaman Said. *The Miracles of Muhammad*. Istanbul, 1985.
89. Osman, Muhammad Salih. *Mahdism in Islam up to 260 A.H./874 and its relation to Zoroastrian, Jewish and Christian Messianism*. Ph.D. Thesis, University of Edinburgh, 1976.
90. Pampus, Karl-Heinz. *Die Theologische Enzyklopadie Bihar al-Anwar*. Bonn, 1970.
91. Perry, R.J. 'The Last Safavids 1722-1773' in *Iran*, vol. 9 (1971), p. 59-69.
92. Pourjavady, Nasrollah and Wilson, Peter Lampton. *Kings of Love: The Poetry and History of the Ni'matullahiyya Sufi Order*. Tehran, 1978.
93. Rahbar, Daud. *God of Justice: A study in the Ethical Doctrine of the Quran*. Leiden, 1960.
94. Rajkowski, W.W. *Early Shi'ism in Iraq*. Ph.D. Thesis, SOAS, University of London, 1955.
95. Ringgren, Helmer. *Islam. 'aslama and Muslim*. Uppsala, 1949.

96. Ringgren, Helmer. 'The conception of faith in the Koran' in *Oriens*, vol. 4 (1951), p. 1-20.
97. Rohrborn, K. *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrundert.* Berlin, 1966.
98. Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant.* Leiden: Brill, 1970.
99. Ross, Sir Denison. 'The Early Years of Shah Ismai'l, Founder of the Safavid dynasty' in *JRAS* (April, 1896), p. 249-340.
100. Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *Islamic Messianism.* Albany: State University of New York Press, 1981.
101. Sanson, Nicolas. *The Present State of Persia.* Paris, 1695.
102. Sarwar, Ghulam. *History of Shah Ismai'l Safawi.* Aligarh, 1939.
103. Savory, R. M. 'A 15th Century Propagandist at Harat'in *American Oriental Society, Middle West Branch, Semi-centennial volume* (London, 1969), p.196-97.
104. Savory, R. M. 'The office of khalifat al-khulafa under the Safavids' in *JAOS*, vol. 85 (1965), p. 497-502.
105. Savory, R. M. *Iran Under the Safavids.* Cambridge: CUP, 1980.
106. Savory, R. M. 'Some reflections on totalitarian tendencies in the Safawid State' in *Der Islam*, vol. 53 (1976), p.226-241.
107. Savory, R. M. 'The Principal Offices of the Safawid State during the Reign of Tahmasp I' in *BSOAS*, vol. 24, no. 1 (1961), p. 65-85.
108. Savory, R. M. 'The Safavid State and Polity' in *Iranian Studies*, vol. 7 (1974), p. 179-212.
109. Schimmel, Annemarie. 'The Ornament of the Saints' in *Iranian Studies*, vol. 7 p. 88-111.
110. Schoun, Frithjof. *Islam and the Perennial Philosophy.* London, 1976.
111. Smith, Jane I. 'Continuity and Change in the Understanding of *islam' in The Islamic Quarterly*, vol. 16, no. 3 (1972), p. 121-139.
112. Smith, W. Cantwell. 'The Special Case of Islam' in *The Meaning and End of Religion.* New York, 1964. p. 75-108.
113. Sohrweide, Hanna. 'Der Sieg der Safaviden in Persien und seine Ruckwirkungen auf die Shiiten anatoliens im 16. Jahrhundert' in *Der Islam*, vol. 41 (1965), p. 95-223.
114. Sourdel-Thomine, J. 'Inscriptions arabes de Karak Nuh' in *Bulletin d'Etudes Orientales*, vol. 13 (1949-1951), p. 71-84.
115. Spicehandler, E. 'The persecution of the Jews in Iran under Shah 'Abbas II (1642-1666)' in *Hebrew Union College Annual*, vol. 46 (1975), p. 331-356.
116. Strothman, R. 'Ghali' in *Shorter Encyclopedia of Islam.*
117. Sumer, Faruk. *Safavi Devletinin Kurulusu ve Gelismesinde Anadolu Turklerinin Rolu.* Ankara, 1976.

118. Tavernier, J.B. *Voyages des M.J.B. Tavernier en Turquie, en Perse et aux Indes*. Paris, 1713.
119. The Hakluyt Society, *Travels of Venetians in Persia*. London, 1873.
120. Togan Zeki Velidi, 'Sur l'origine des Safavides' in *Melanges Louis Massignon*. Damascus, 1957.
121. Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
122. Tschudi, 'Bektashiyya' in *EI*[2].
123. Walsh, J. R. 'The Historiography of Ottoman-Safvid Relations in the sixteenth and seventeenth centuries' in Lewis, B. and Holt, P. M. (ed.). *Historians of the Middle East*. London, 1962.
124. Walsh, J. R. 'Yunus Emre: a 14th century Turkish hymnodist' in *Numen*, vol. 7 (1960), p. 172-188.
125. Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: UEP, 1979.
126. Wehr, Hans. *Arabic-English Dictionary*. (Edited by J.M. Cowan). New York: SLS, 1976.
127. Wensinck, A.J. *A Handbook of Early Muhammadan Jurisprudence*. Lieden, 1927 and 1960.
128. Wensinck, A.J. *The Muslim Creed*. Cambridge: CUP, 1932.
129. Wensink, A.J. *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden, 1927.

المصادر العربية والفارسية والتاريخية التي اعتُمدت ترجمتها

١. ابن روزبهان: **تاريخ عالم آرا أميني**، لخّصه وترجمه فلاديمير مينورسكي Vladimir Minorsky:

Ibn Robehan, *Persia in A. D. 1478-1490*, transl. by Vladimir Minorsky. London: Royal Asiatic Society, 1957.

٢. روملو، حسن: **أحسن التواريخ**، حققه وترجمه سيدون C. N. Seddon:

Hasan Rumlu, *Ahsan al-tawarikh: A Chronicle of the Early Safavids*, ed. and transl. by C. N. Seddon. Baroda, 1931-4.

٣. منشي، اسكندر: **تاريخ عالم آرا عباسي**، حققه يارشاطر E. Yarshater وترجمه سافوري R. Savory:

Iskandar Munshi, *Tarikh-i alamara-i Abbasi*, ed. By E. Yarshater, transl. by R. Savory Boulder, Colorado, 1978.

٤. مستوفي، حمد الله: **نزهة القلوب**، ترجمه سترينج G. Le Strange:

Hamdullah Mustawfi, *Nuzhat al-qulub*, transl. by G. Le Strange. London¤ Luzac and Co., 1919.

5. Mehmet Fuat Kopruluzade, 'Turk edebiyatinda mutasavviflar',
وقد لخّصه ل. بوفا L. Bouvat تحت عنوان:
'Les premiers mystiques dans la literature turque'in Revue du Monde Musulman, vol. 43 (1921), p. 236-82.

رابعاً: القواميس والمعاجم

- البعلبكي، منير: **المورد الأكبر**، أتمّه وراجعه رمزي منير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٥.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم: **لسان العرب**، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨٨.

الفهرس

الفصل الرابع:

الفصل الخامس:

الفصل السادس:

هذا الكتاب

يأتي هذا الكتاب الذي يقدّمه لنا باحث غربي ركّز جهوده لتحليل الفكر الشيعي في منعطف رئيس له، ألا وهو المنعطف الصفوي في واحد من أبرز مظاهره وهو شخصية العلاّمة محمد باقر المجلسي. إنه كتاب يستحق أن يُقرأ، وأن تكتب حوله التعليقات.

